

\$ 163502

EURÓPAI INTEGRÁCIÓ – EURÓPAI FILOZÓFIA

ÉSZ – ÉLET – EGZISZTENCIA VI.

Szerkesztette:

Csejtei Dezső
Laczkó Sándor

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Szeged
1999

EURÓPAI INTEGRÁCIÓ – EURÓPAI FILOZÓFIA

B 163502

ISSN 0866-028X
HU ISSN 0866-028X
ISBN 963-481-913-3



A kötet megjelenését támogatta a Művelődési és Közoktatási Minisztérium, a Magyar Filozófiai Társaság, a Magyar Tudományos Akadémia, a Magyar Tudományos Akadémia Szegedi Bizottsága, a József Attila Tudományegyetem, az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA), a Felzárkózás az Európai Felsőoktatáshoz Alap (FEFA), a Programfinanszírozási pályázat (0330/98), az OKTK (A 1477/IV.), a Magyar Külkereskedelmi Bank RT., a CONGRESS & HOBBY SERVICE, Dr. Pintér Ferenc és Dr. Czene Klára

A kötetet kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Felelős kiadó: Csejtei Dezső

Nyomdai előkészítés: Szűcs József

Borítóterv: Quadrivium Szeged

Nyomdai sokszorosítás: Osiris Kiadó

Kiadó címe:

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

H 6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30–34.

TARTALOMJEGYZÉK

	Előszó – Foreword – Vorwort	5
Fehér M. István	Európai filozófia – európai integráció	7
– Heller Ágnes	Európa, Európa ...	21
Vajda Mihály	Európa elrablása	33
Ludassy Mária	Egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus	40
Kende Péter	Raymond Aron és az európai integráció	60
Losonczi Alpár	Husserl és az európai válságdiskurzus az I. világháború utáni kontextusban	68
Mezei Balázs	Európai magyar filozófia	81
Volker Gerhardt	Die politische Wirklichkeit einer Idee	95
Sonja Puntcher Riekmann	Demokratieprobleme in Europa	107
Rózsa Erzsébet	„Berührungen eines Volkes mit anderen Völkern“	135
– Simon Ferenc	A fejlett Nyugat eszménye Hegel politikai írásaiban	159
Losonczi Péter	Európa – eszme és éthosz	174
– Pavlovits Tamás	Az etika megalapozása a végtelenre tekintettel Lévinasnál és Pascalnál	179
Pató Attila	Hannah Arendt és a Nyugat alkonya	186
Veress Károly	Az európai racionalitás két arca	197
Szilágyi István	Spanyolország egy európai lehetőség	207
– Csejtei Dezső	Don Quijote mint európai paradigma	221
– Gyenge Zoltán	Trödelmarkt der Ideen	229
Alan Watt	We Europeans: Sceptics and Cynics	234
Szénási Éva	Egységes Európa: utópia vagy valóság?	242
Kalmár Zoltán	National Motifs on a Young World Citizen's Luggage	250
– Gausz András	Menjünk vissza Ázsiába!	260
Szabó Tibor	Euroföderalizmus és perszonalista filozófia	266
Garaczi Imre	The Philosophy of History as the Play of the Historic Reason	277

— Gángó Gábor	Metternich konzervatív Európája és a magyar liberálisok 1848 után	286
—Kaposi Márton	The spiritual Europe of Italian Liberalism	294
Farkas Zoltán	Kell-e Oroszországnak Európa?	306
— Löffler Tibor	A jobboldali radikalizmus és az Európához való csatlakozás	322
Olasz Lajos	A konföderatív Közép-Európa és az erdélyi kérdés a II. világháború időszakában	329
—Kissné Novák Éva	Veszendő értékeink	340
—Tóth János	Sovereignty and Environment Protection	349

ELŐSZÓ

Napjaink történéseit egy gigantikus vállalkozás hatja át; az *egységes Európa* létrehozása. Úgy tűnik, valóra válik az az elképzelés, amely évszázadok óta foglalkoztatta az öreg kontinens legkitűnőbb elméit: hogyan lehetne ezt a gazdasági, etnikai, nyelvi, vallási szempontból olyannyira heterogén – ám annál inkább egymásra utalt – sokféleséget egy kényes, finommívű egységbe foglalni? Gyors léptekben folyik a kontinensnyi méretű gazdasági keretek kialakítása, az intézmények és a jog harmonizációja.

Ugyanakkor kétségtelenül tapasztalható az a tény, hogy a gazdaság és a jog mellett háttérbe szorultak azok a kérdések, melyek az európai szellemi örökséggel, az európai filozófiai hagyománnyal foglalkoznak. Nem került kellő megvilágításba az, hogy az egységes Európa fogalma nem utolsó sorban a filozófusoknak is köszönhető.

E fogyatékok részbeni kiküszöbölése végett került sor annak a nemzetközi konferenciának a megrendezésére, melyet „*Európai integráció – európai filozófia*” címmel 1998 szeptember 17–18-án tartottunk Szegeden.

Az alábbi kötet e konferencia anyagát, az itt elhangzott előadások szövegét tartalmazza.

Szeged, 1999. február 16.

Csejtei Dezső
a Szervező Bizottság
elnöke

FOREWORD

A gigantic venture prevails over the events of our time; the formation of a *unified Europe*. There seems to be an attempt to realize the idea that has obsessed the most distinguished minds of the “old continent” for centuries: how could it be possible to put into a delicate and exquisite unity this multiplicity which is so heterogenous from an economic, ethnical, linguistic and religious standpoint, but is so much the more determined by a mutual interdependence? The formation of this huge economic framework, the harmonization of institutions and the law has made good progress.

At the same time, it is an indisputable fact, that besides economy and law those questions have fallen into the background which deal with European spiritual testimony, with European philosophical tradition. It has not been set in proper light that the notion of a unified Europe was due, last but not least, also to the philosophers.

In order to eliminate, at least partly, the above-mentioned insufficiencies there has been organized an international conference in Szeged, on the 17–18th of September, 1998, with the title “*European Integration – European Philosophy*”.

This proceedings contains the lectures of that conference.

Szeged, the 16th of February, 1999.

Dezső Csejtej
Chairman of the Organizing
Committee

VORWORT

Die Ereignisse unserer Zeit werden durch ein riesenhaftes Unternehmen beseelt: das ist die Schöpfung *des einheitlichen Europas*. Es scheint uns, daß die Idee ins Leben treten wird, die die herausragendsten Denker des alten Erdteiles jahrhundertlang beschäftigte. Wie ist diese wirtschaftlich, ethnisch, sprachlich, sowie religiös so heterogene – und gleichzeitig miteinander so eng zusammenhängende Vielfaltigkeit in eine zarte, etwa kunstvolle Einheit zusammenzufassen? In voller Eile entwickelt sich in Europa die Gestaltung des gemeinsamen wirtschaftlichen Rahmens sowie die Harmonisierung der Institutionen und Jurisprudenz.

Neben der Präferenz ökonomischer und rechtlicher Fragestellungen werden jedoch solche Probleme in den Hintergrund gedrungen, die die geistliche Überlieferung Europas, d. h. die europäische philosophische Tradition betreffen. Das Faktum, daß der Gedanke des einheitlichen Europas nicht zuletzt den Philosophen zu danken ist, wurde bisweilen unzulänglich erklärt.

Die internationale Konferenz, die am 17. und 18. September 1998 unter dem Titel „*Europäische Integration – europäische Philosophie*“ in Szegedin stattfand, hat zum Ziel gesetzt, diese Mangelhaftigkeit mindestens zum Teile zu erheben.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge und Materialien dieser Konferenz.

Szegedin, am 16. Februar 1999

Dezső Csejtej
Vorstand der Organisationskommittee

EURÓPAI FILOZÓFIA – EURÓPAI INTEGRÁCIÓ:

Hasonlóságok, különbségek, vonatkozások*

FEHÉR M. István

Megtisztelő, ám korántsem könnyű feladat az „Európai integráció – európai filozófia” című konferencia megnyitó előadásának megtartására vállalkozni. A megnyitó előadás sajátos műfaj. A tudományos konferenciákon szerzett tapasztalat szerint az elhangzó előadások egy része nem tartja magát szigorúan a tanácskozás címében megjelölt témához, erre pedig a tudományos szabadság módot is ad; az egyéni érdeklődés, egyéni kutatási terület függvényében a témamegjelöléstől való kisebb-nagyobb eltérések, elhajlások az ilyen rendezvények alkalmával nagyon is megengedettnek számítanak. Szokatlan volna ezzel szemben, ha mindjárt a megnyitó előadás ilyen eltéréssel indítana. Elképzelhető persze, hogy a megnyitó előadás a megjelölt témakörnek csupán egy részére koncentrál, egy másik részét pedig figyelmen kívül hagyja, ám egy nagyobb mérvű eltérés itt már illetlenségnek számít.

A következőkben a megnyitó előadás műfaját egészen hagyományosan szeretném fölfogni, s a tanácskozás címéhez tartva magam a címben egymás mellett szereplő, illetve egymás mellé állított kifejezések értelmének megvilágítására, esetleges kapcsolatára, e kifejezések értelmének lehetséges összefüggésére, párhuzamba állítására szeretnék vállalkozni. Ezzel persze, mint tisztában kell lennem vele, igencsak megnehezítem a dolgom, annyiban legalábbis, amennyiben nem élek a könnyítés ama lehetőségével, amelyre a konferencia körlevele adna módot, s amire a következőkben még visszatérek. A nehézség abban áll, hogy a megjelölt témák nem csupán többféle, alkalmasint igen tág értelmezést engednek meg, de abban is: korántsem kézenfekvő, hogy a megjelölt két témakör között fennáll-e valamilyen lényegi vagy benső össze-

* Az „Európai integráció – európai filozófia” címmel az MTA Szegedi Akadémiai Bizottsága és a JATE BTK Filozófia Tanszéke által 1998. szeptember 17-én és 18-án Szegeden megrendezésre került nemzetközi filozófiai konferencia megnyitó előadásának jegyzetekkel kiegészített szövege.

függés. A két témakör egymás mellé helyezése szokatlannak tűnhet, mindenesetre számos kérdést vet fel, s kezdetben ezeket szeretném némileg körbejárni.

Először is fel lehet vetni, hogy míg – bárhogyan értelmezzük is közelebbről s foglalkunk állást vele kapcsolatban – „európai integráció” mint nemzetközi politikai-gazdasági-jogi folyamat kétségkívül létezik, s egy többé-kevésbé jól meghatározható, konkrét, kézzel fogható intézkedés-sorozattal leírható: az „európai filozófia” azonosítása, elhatárolása ezzel szemben nem minden további nélkül kézenfekvő. Nem annyira az a baj vele, mintha kétely merülne fel létezése iránt, épp fordítva: olyannyira létezik, létezése (hogy úgy mondjam) olyannyira túlsúlyos, hogy amióta létezése a kulturális tudatban megjelent (hozzávetőleg az elmúlt száz-kétszáz év terméke ez) vissza-visszatérő módon hajlandóság mutatkozik a „filozófia” mint olyannal való azonosítására, (mely azonosítást csupán a legújabb idők posztmodern és multikulturális törekvései igyekeznek, többnyire az eurocentrizmus vádjának hangoztatásával, valamiképpen lazítani, kérdésessé tenni). Az „európai integráció” esetében viszont a jelzőre távolról sem vetül a tautológia gyanuja: az „európai integráció”-t senki sem hajlanék az „integráció”-val mint olyannal azonosítani.

A két tématerület közti ezen egyenlőtlen státusz, a kétfajta dolog gyökeresen eltérő „létmódja” kitűnik egyébiránt a konferencia tematikáját körülhatároló, már említett körlevelből is, mely igen óvatosan fogalmaz, s a konferencia témáját ezen egyenlőtlenség figyelembe vételével eleve mintegy szűkíteni törekszik. Ama vitathatatlan tény megállapítása mellett, miszerint „napjaink történését egy gigantikus változás hatja át, az egységes Európa létrehozása”: e tényt alapul véve, s azt mintegy kiindulópontként, ugródeszkaként használva, egyúttal maga mögött is hagyja, s a figyelmet most már a következő kérdésekre összpontosítja: „Mi a helyzet ugyanakkor az európai szellemiséggel? Létezik-e európai kultúrtudat?” Azaz: az európai integráció mellett mi a helyzet az európai filozófiával? Rőla is állítható-e a létezés valamilyen hasonló értelemben, mint az európai integrációról? S ha igen, pontosan milyen értelemben?

„Európai filozófia – európai integráció”: az első kérdés, amely óhatatlanul felötlik az emberben, az, vajon nem összemérhetetlen mennyiségekről van-e itt szó? Vajon e két terminus nem két teljesen eltérő területen honos? Vajon összeköti-e őket valami is egymással, s ha igen, mi az?

„Európai integráció”: ez politikai terminus, mely egyfelől semleges-leíró jelentéssel bír, s egy évek, évtizedek óta az európai politika és gazdaság színpadán végbemenő, meghatározott irányban kibontakozó folyamatot jelöl, ám másfelől ugyanakkor azt a széleskörűen osztott törekvésünket is jelenti, hogy hazánk az Európai Unió tagja legyen, hogy fölvételre kerüljön egy olyan szervezetbe, melyben a tagsághoz különböző vélt vagy valós reménységek, közelebbről gazdasági-politikai-kulturális reménységek kapcsolódnak.

Ezzel szemben az „európai filozófia” egészen másutt használatos terminus. Ha ez a kifejezés elhangzik, ilyen kérdések fogalmazódnak meg: vajon van-e európai filozófia, s ha igen melyek a sajátosságai, jellemzői, s mit jelent egyáltalán az Európa-eszme?

Avagy a filozófia természete szerint európai jelenség, úgyhogy a nem-európai filozófiák kifejezésben a filozófia-terminust csak hozzátételezően, nem pedig sajátlagos értelemben használjuk? Ha utóbbi a helyzet, akkor az „európai filozófia” jellemzői egybeesnek a jelző nélküli filozófia jellemzőivel, avagy fordítva: amikor a filozófia mint olyan lényegét meghatározzuk, ezzel egyúttal az európai filozófiát is jellemezzük.

Valóban: mi köti össze e két kifejezést, e két gondolati dimenziót egymással? A politikai-gazdasági-földrajzi dimenzió s a filozófia önreflexiójának dimenziója persze gyökeresen eltér egymástól, ám a válasz tulajdonképpen egyszerű, s így hangzik: az, ami összeköti e két dimenziót, nem más, mint az alkalom, a történeti pillanat, vagy ha úgy tetszik: a történeti dimenzió. Az tudniillik, hogy a szocialista világrendszer 1989-ben bekövetkezett összeomlásával Kelet-Európa kikerült a szovjet befolyási övezet alól, s a vasfüggöny lebontásával, Európa jaltai megosztottságának megszűnésével elérhető közelségbe került az, ami ebben a helyzetben egyúttal a legtermészetesebb törekvésként, célkitűzésként jelent meg: Kelet-Európa Nyugat-Európával való összekapcsolódása. Ez a történeti esemény volt az, ami a rákövetkező években, az elmúlt majdnem egy évtizedben új lendületet adott az európai integráció Nyugat-Európában immár évtizedek óta zajló folyamatának, s ennek nyomán, az egységes illetve egységesülő Európa közelinek vélt perspektívájára való tekintettel megújított aktualitással vetett föl egy sor további kérdést – nem utolsósorban az egységesülő Európának a nem pusztán földrajzi értelemben vett eszméjére vonatkozó kérdést. Miután Európa földrajzilag egységesülni látszott, most már joggal vetődhetett fel a kérdés: a pusztán földrajzi tényezőn túl van-e vajon valami más is, ami e területet egységessé teszi?

A konferencia címében megjelölt két, valóban különmemű és eltérő dimenziókban elhelyezkedő téma rövidre fogott kifejtését előadásomban a vázolt történeti perspektíva köré igyekszem szervezni. E vezérfonál alkalmas lehet arra, hogy lazán összekapcsolja őket, miközben fennmarad lényegi különbségük, vagy még inkább önállóságuk is. Ezzel a megközelítéssel, mint már említettem, saját dolgomat kívánom megnehezíteni, amennyiben nem élek azzal a körlevél adta lehetőséggel, melynek keretében az európai integráció témája az európai filozófiára vonatkozó kérdés *puszta motivációs háttereként* jelenik meg, és *marad ily módon pregnáns értelemben a háttérben*: e témát vázlatos gondolataim közé bizonyos fokig az önálló problematizálás igényével is be kívánom vonni.

I.

Mint említettem, Európa földrajzi-politikai egységesülésének reálisan körvonalazódó perspektívája mint történeti fejlemény vetette fel mindenekeelt a kérdést: a pusztán földrajzi tényezőn túl van-e valami más is, ami e területet összefogja? Hogyan állunk Európa eszméjével? Azzal az eszmével, mely a politikai változásoknak köszönhetően most a század első felében hasonló kontextusban használatos „Nyugat” szó helyébe látsozott lépni. S mely eszmét, mihelyt föllépett, máris meglehetősen tanácstalanság övezte.



„Vom Wort zum Begriff“ című, 1995-ben született írásában Hans-Georg Gadamer századunk történetére visszapillantva így fogalmazott: „Ma már a »Nyugat« szó nem cseng olyan modernül, mint amilyenként az én ifjúságomban csengett, amidőn Oswald Spengler éppenséggel annak alkonyát hirdette meg. Ma inkább *Európáról* folyik a szó, ám ebben a tekintetben azután senki sem tudja egészen pontosan, voltaképpen mi is lesz az, legfőljebb csak azt, milyennek szeretnénk, ha egy napon lenne.”¹ Azt, hogy a politikai változások szellemi síkon milyen folyamatokat indítottak el, mindenképpen jól mutatják már Gadamernek az 1989-es budapesti Heidegger-szimpozionhoz intézett üdvözlő szavai is: „Az első, jelentős lépés, amelyet mi ma itt teszünk”, mondotta, „abban áll, hogy egy újból önmagára eszmélődő Európa önmagával folytatott beszélgetésben mélyed el” – oly szavak, melyekben Európának, mint az önmagával folytatott lezáratlan és lezárhatatlan diskurzus végtelenbe futó folyamatának hermeneutikai felfogása persze igen jól tükröződik.²

Gadamer nézeteire a későbbiekben még némely vonatkozásban visszatérek. E ponton a továbbhaladás érdekében célszerűnek látszik, ha az új politikai helyzet indukálta kérdésfeltevéseket és kérdésirányokat, melyek a kilencvenes évek elejétől a legváltozatosabb kontextusban, különböző alkalmakkor és mélységben diszkusszió tárgyává lettek, nagy vonalakban különböző címszavak alá próbálom foglalni. Ezek a következők lehetnek: „Európa mint szellemi-eszmei egység”, „európai filozófia”, „Európa és a filozófia”, „Európa eszméje mint filozófiai eszme”, „az Európa-eszme története”.

Kezdjük a sort a végéről. A Kevin Wilson és Jan van der Dussen által sajtó alá rendezett *Az Európa-eszme története* című könyvben a szerkesztők az előszóban a következő kérdéseket fogalmazzák meg: milyen típusú Európát építünk, és miért; hogyan viszonyul ez az új Európa az európai történelem menetéhez és tapasztalataihoz; vannak-e megkülönböztetetten európai értékek; van-e valamely koherens, fölismerhető európai azonosság; mit jelent Európa, s mit jelent európainak lenni? Mind-ezen kérdések megválaszolásához hasznos lehet, vélik a szerkesztők, ha Európa történetéhez fordulunk, hogy abban leljünk fel valamilyen európai eszmét, valamilyen európaiságot [European-ness].³

Előadásom s konferenciánk témájának szempontjából hasznos lesz az e kérdésekre adott válaszok némelyikét, illetve a könyv vizsgálódásainak egyes megállapításait összegzően ismertetni. Mindenekelőtt lényeges az utalás, mely szerint az Európa-eszme tulajdonképpen értelemben csak a francia forradalom után jött létre. Előtte többé-kevésbé földrajzi fogalom értelmében beszélhetünk róla, mely a görögségben a szabadság fogalmával, a XV. században a kereszténységgel, a XVI. században az erőegyensúly politikájával, a XVIII. században pedig a civilizáció fogalmával kapcsolódott össze. Ez a szabadság, kereszténység, civilizáció fogalmai mentén artikulálódó Európa-eszme eközben időnként évszázadokra eltűnt, sajátlagos, tartósabb jelenlétéről csupán az elmúlt két évszázadban beszélhetünk. A XIX. század elején születik meg az európai kultúra *történetének* mint eszmének a fogalma. A XIX. század első felének különböző politikai és vallási áramlatai (reakciósook és konzervatívok, katolikusok és

protestánsok, liberálisok és demokraták) mind kialakították a maguk elképzelését Európa történeti fejlődéséről, melyhez természetesen a jövőre vonatkozó különböző elvárások és eszmények tapadtak. A szabadság és a kereszténység eszményeit ilyenformán a távoli múltba vetítették vissza, s alapos vizsgálatnak vetették alá, miközben a civilizáció többé-kevésbé a haladás szinonímájává vált.⁴ Emlékeztessünk itt csak a kereszténységgel kapcsolatban Novalis *Die Christenheit oder Europa* című nevezetes írására, mely a következő sorokkal kezdődik: „Szép és emelkedett idők voltak azok, amikor Európa keresztény világ volt, amidőn egyetlen kereszténység lakta ezt az emberek által alakított földrészt, s egyetlen nagy közös érdek kapcsolta össze e tág szellemi világ legtávolabbi tartományait”.⁵ Ezen sorokat olvasva persze a romantika múltba forduló, krisztianizáló, tipikusan XIX. század eleji világát ismerhetjük fel. Az Európa kifejezés egyébként, amint arra *Az Európa-eszme története* c. könyv utal, nem található meg a Bibliában.⁶

Európának mint földrésznek a neve a múlt homályába vész. Az i.e. V. században Hérodotosz azt írta, nem tudja, miért tekintik a világot három részből állónak, s hogy a három kontinens, Ázsia, Afrika és Európa miért női neveket visel. A világnak földrészekre való fölosztása ily módon ősi időkre nyúlik vissza. Európa a görög mitológiában egy fóníciai király lánya, akibe Zeus beleszeret, majd bikává változik, Krétára viszi, ott emberi formát ölt, s három fiút nemz tőle. Európa elrablása visszatérő módon kedvelt témája volt irodalmi és képzőművészeti alkotásoknak a görögöktől kezdve a reneszánszon és a barokkon át egészen az újabb időkig.

A XIX. század végén a liberális kultúra fokozódó válsága létrehoz egyfajta európai tudatosságot, európai identitást, éspedig a veszélyeztetettség, a válság tudatosulásának értelmében. Az Európát illető vita a századforduló és a századelő idején lángolt fel, s olyan alkotók vettek benne részt, mint F. Nietzsche, G. Simmel, Ortega y Gasset, Paul Valéry, E. Husserl, M. Heidegger.⁷ A liberális kultúra válsága és az első világháború traumája új kiütkereséseknek, új tervezeteknek adott életet. Ezek közül kiemelendő Friedrich Naumann idealista elképzeléseket felelevenítő, a népek önrendelkezési jogát maximálisan figyelembe vevő Közép-Európa terve. Naumann a közép-európai nemzetek erőltetett németesítését kifejezetten kártékonnak és szükségtelennek találta, s a különféle népekkel és ernikumokkal szemben példaszerűen toleráns volt. A zsidókat például még dicsérte is, mivelhogy ők a munkában és az üzletben való együttműködés helyes megközelítésének jó közvetítői és tanítói. A zsidók és a kisebb nációk, jegyezte meg, lojálisan harcoltak a háborúban, s ezért tiszteletet érdemelnek. Naumann odáig ment el, hogy egyfajta közép-európai identitást javasolt, illetve tételezett fel.⁸

A könyv az Európa-eszme tekintetében végső fokon nem jut valamely határozott, egységes konklúzióra. Európát, ha egyáltalán, legfölbjebb úgy lehet meghatározni, mint ami úgymond „egység a különbözőségben”. Európa úgy jelenik meg, mint az a földrész, mely sohasem hódolt be egyetlen uralkodónak, mely sohasem nyugodott meg végső igazságokban, mely kitartóan folytatta a kérdezést, a kutatást, a vitatkozást: önkritikus maradt, ezáltal pedig egyedülálló dinamizmusra tett szert. Az Európa

alapját képező paradoxon az, hogy Európa nem tartalmaz valamely kizárólagosan európai lényegét.⁹

Ezen a ponton érdemes visszatérnünk Gadamer nézeteihez. Az utóbb ismertetett konklúzió ugyanis, hogy tudniillik Európa sohasem volt egységes abban az értelemben, hogy egyetlen uralkodó uralma alatt egyesült, vagy hogy egyetlen vallás vagy világnézet uralta volna – hangsúlyosan jelenik meg a német filozófia századunkkal egyidős doyenjének az elmúlt két évtizedben született írásaiban. Egy még a politikai változásokat megelőzően, 1985-ben tartott előadásában, mely jellegzetes módon a *Die Vielfalt Europas* címet viselte, arra emlékeztetett: „csupán Európában jött létre a szellemi tevékenységeknek az a fajta elkülönböződése, mint ami a tudomány, a művészet, a vallás és a filozófia megkülönböztetéseként ismert a számunkra. Ki tudná megmondani, hogy Csuang-Ce avagy a kínai bölcsek közül valaki más vallási ember, tudós, gondolkodó avagy költő volt?”¹⁰ Alapjában véve tiszta önkény műve, tért vissza ugyanerre a gondolatra egy a kilencvenes évek elején tartott másik előadásában, hogy egy kínai bölcsnek a tanítványával való beszélgetését filozófiának, vallásnak, netán költészetnek nevezzük-e.¹¹ Európa soknyelvűségét hasonlóképpen hangsúlyosan emelte ki Gadamer mindkét említett előadásában. A korábbiiban, alapvető hermeneutikai perspektívájának megfelelően, a természetes nyelvekre, a természetes nyelvi közösségekre helyezte a hangsúlyt, s egy egységes nyelv létrejöttét nem tartotta kívánatosnak; az utóbbiban kritikusan említette, hogy a kérdésre, milyen nyelveket kellene az iskolákban tanítani, egy felelős vezető az új kelet-német tartományokban így felelt: „Mi sem egyszerűbb – a komputernyelvet!”¹²

Ha Gadamer hangsúlyosan utalt is a szellemi tevékenységeknek kifejezetten Európára jellemző különbözőségére, a tudomány, a művészet, a vallás és a filozófia egymástól való elválására, mindazonáltal már a korábbi előadásában emlékeztett arra, hogy a filozófia a mi európai civilizációnkkal a legszorosabban összekapcsolódik, annak sajátos terméke, s ez az a pont, ahol korábban felsorolt címszavaink közül az „Európa-eszme története” címszóról áttérhetünk az „Európa és a filozófia” címszó által jelzett kérdéskörre. A filozófia ugyanis a *theoria* legtágabb értelmében véve gyűjtőfogalom a tudomány mint olyan számára. Még Newton nevezetes műve, melynek révén a modern fizika megalapítójává vált, még ez a mű is azt a címet viselte: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, azaz a természetfilozófia matematikai alapelvei, emlékeztetett Gadamer. A filozófia a mi nyugati kultúránkban kezdettől fogva összekapcsolódott a tudománnyal. „Ez az az újdonság, ami Európa egységét eredményezte”, s ami az Európában létrejött tudományos kultúrából kiindulva a világcivilizáció helyzetét a mai napig a maga kisugárzásában sokoldalúan meghatározza, mondtotta a nyolcvanas évek közepén.¹³

Gadamer hivatkozott megállapítása, mely szerint minden későbbi szétválásuk és elkülönböződésük ellenére, az európai kultúra folyamatában filozófia és tudomány szervesen összetartozik és egymással szoros összefüggésben áll, persze korántsem új, s csak egy olyan hosszú és tiszteletreméltó sort tetőz be, amelynek a végén őt

megelőzően saját közvetlen mesterei, Husserl és Heidegger állanak. Az a meggondolás, hogy Európa és a filozófia szervesen összefügg, hogy Európának úgyszólván kitüntetett, megkülönböztető sajátossága a filozófia,¹⁴ hogy ilyenformán egyenesen a filozófia konstituálja Európa lényegét, mindkét említett gondolkodó életművében nagy erővel jut kifejezésre, még ha az a mód, ahogy a filozófiát időről időre meghatározták, jellegzetes eltéréseket mutat is. Husserlben és Heideggerben mindenekelőtt közös a történeti pillanat általi ihletettség: a két világháború közötti időszak szellemi klímájának megfelelően, az ebben a korban született megannyi diagnózishoz hasonlóan mindkettőjük számára Európa egyre mélyülő válságának érzékeléséről s a kiút kereséséről van szó: bizonyos értelemben Európa megmentése a tét mindkettejük számára.

Az eredethez való visszanyúlás persze többnyire a válság jele; s a válság érzékelése, a veszélyben forgóknak, alapjaiban fenyegetettnek, megbomlottnak érzékelt identitás föl kutatásának, újra fellelésének vágya motiválja. A közvetlenül a második világháború után született humanizmus-levélben Heidegger egy helyen így fogalmaz: „Csakhogy a Nyugatot nem regionálisan gondoljuk itt, mint Okzidentet szemben az Orienttel, nem pusztán *Európaként*, hanem világtörténetileg, az eredethez való közelség felől”.¹⁵

Az „Európa és a filozófia” címszó összekapcsolódhat az „Európa eszméje mint filozófiai eszme” és az „Európa mint szellemi-eszmei egység” címszó jelezte témákkal, illetőleg átvezethet hozzájuk abban az értelemben, hogy Európának annyiban van köze a filozófiához, hogy *maga Európa egyenesen filozófiai eszmeként* tekinthető. A tipikus példa itt minden bizonnyal Husserl, akit „Az európai emberiség válsága és a filozófia” című, 1935-ben tartott előadásában az előrehaladó válság tapasztalata arra a kísérletre ösztönöz, hogy föl kutassa „az európai emberiség történetfilozófiai eszméjét”.¹⁶

Érdekes Husserl vizsgálódásaiból némileg hosszabban idéznünk: „Feltesszük a kérdést”, írja Husserl, „mi jellemzi Európa szellemi alkatát [geistige Gestalt]? Európát természetesen nem földrajzi értelemben [...] értve, nem csupán a területén együttélő embereket tekintve európai emberiségnek. [...].¹⁷ Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó célokkal, érdeklődéssel, gonddal és fáradozással, meghatározott céloknak megfelelően létrehozott intézményekkel, organizációkkal. [...] »Európa szellemi alkata« nem mást jelent, mint az európai [...] történelem immanens filozófiai eszméjének felderítését, vagy [...] annak az immanens teleológiának a felderítését, amely az egyetemes emberiség szempontjából tekintve új történelmi korszak beköszöntését jelenti [...]”.¹⁸ „A szellemi Európának megvan a maga születési helye. Nem csupán földrajzilag, egy bizonyos országban [...], hanem a szellemi születési helye egy nemzetben, [...] e nemzet egyes embereiben [...]. Az i.e. VII. és VI. század görög nemzetéről van szó. Benne keletkezik az egyes ember *újszerű beállítódása* környezetével szemben. Ennek következményeként pedig teljesen újfajta szellemi képlet jut érvényre, amely hamarosan zárt kultúralakzattá fejlődik; a görögök úgy hívták: *filozófia*. E szó eredeti értelmének he-

lyes fordítása: egyetemes tudomány, a világegyetemről, valamennyi létező egyetemes összességéről szóló tudomány. [...] Ennek a filozófiának a létrejöttében – amelyben [...] valamennyi tudomány benne foglaltatik – látom [...] a szellemi Európa ősfenomenjét.”¹⁹

Európa történetfilozófiai eszméjének, a szellemi Európának az eszméje Husserl ezen eszme eredetének felkutatására ösztönzi, ezt pedig a görögségben, az általa teremtetett újszerű beállítódásban, a filozófiában rögzíti. A filozófia teoretikus beállítódást, igazságnak való életet jelent, melynek a révén „újfajta nemzetföltöttség keletkezhetett”.²⁰ Két évvel Husserl előadása előtt tartott rektori beszédében Heidegger hasonlóképpen úgy vélekedett: „szellemi-történelmi ittlétünk kezdete [...] a görög filozófia feltörése [Aufbruch]. Benne emelkedik ki nyelve révén a *nyugati* ember [der abendländische Mensch] egy népi-törzsi létből, s áll ki, s száll szembe a létező egészével – kikérdezve és megragadva akként a létezőként, ami. Minden tudomány – filozófia, akár tudja, akár nem, akár akarja, akár nem. Minden tudomány a filozófia ama kezdetéhez marad kötve. Belőle meríti lényegének erejét – föltéve, hogy ama kezdethez egyáltalán képes még felnőni.”²¹ Mint látható, Husserlhez hasonlóan Heidegger is összekapcsolja a filozófiát a tudományokkal, s a filozófiát a görögökre vezeti vissza (ez utóbbi vonásban egyébként Heidegger gondolatainak az idős Husserlre való visszaharása okkal valószínűsíthető).

Ezen alapvető, elvi párhuzamok mellett bizonyos nem lényegtelen hangsúlybeli különbségek is mutatkoznak Husserl és Heidegger között, melyekre nem lesz hasznosan röviden utalnunk. Ha Husserl számára „az európai krízis a magát megtévesztő racionalizmusban gyökerezik”, ha számára „a rációnak az a fejlődési formája, melyet a felvilágosodás korabeli racionalizmus képviselt, eltévelyedés”, mely oda torkollott, hogy manapság „az ember elviselhetetlen módon nincsen tisztában saját létével és végtelen feladataival”, akkor Heidegger számára a helyes útról való letérés már sokkal korábban: már a görögöknél bekövetkezett. Heidegger számára is valamilyen felejtésről van szó, ám Husserltől eltérően nem az ömmagáról megfélekedezett racionalizmusról, illetve a racionalizmus önmagáról való megfélekedezéséről, hanem a létfelejtésről; arról, hogy az ember elfeledte a létet. Heidegger számára ezért nem jelenhet meg kiutként az, amibe Husserl a maga reménységeit veti – valamilyen megújított, újfajta (azaz transzcendentális fenomenológiai) öneszmélésen átment racionalizmus. Ellenkezőleg: maga a ráció s a racionalizmus fogalma alapjukból kiinduló kritikai felülvizsgálatra szorul. Ám ezen korántsem lényegtelen különbség ellenére van egy további fontos vonás, amely a két gondolkodót mégiscsak egymással rokonítja. Ha Husserl a saját filozófiáját egyre határozottabban a válság leküzdésének, a szellemi újjászületésnek a szolgálatában tudja csak elképzelni, „olyan egyetemesen felelősségteljes tudomány alakjában, amelyben a tudományosság egészen új típusa jön létre, amelyben minden elképzelhető kérdés, a lét kérdései és a norma kérdései, az úgynevezett egzisztencia kérdései is helyet találnak”,²² akkor – a tudományosságot, az észteleológiát, illetve a racionalizmust és a szellemet illető husserli retorikától való

minden idegenkedése ellenére – saját gondolati erőfeszítései, a létkérdés újonnan való fölvetése, Heidegger önértelmezésében nem kevésbé a kiút reményességét hordozzák magukban. Ha az idős Husserl ismert mondása szerint a filozófus az emberiség funkcionáriusa,²³ úgy Heidegger a harmincas években hasonló akcentussal beszél „az európai tudás görögségre visszanyúló kezdeti tradíciójának megőrzéséről”, s „ennek megfelelően a Nyugatért viselt felelősségről”.²⁴ Ha Husserl számára az alternatíva az: „Európa vagy elpusztul, [...] barbárságba hanyatlik, vagy újjászületik a filozófia szelleméből”,²⁵ akkor 1936-ban tartott római előadásában Heidegger hasonló terminusokban „mezítelen vagy-vagy”-ról beszél. „Európa megmentése vagy Európa pusztulása [Zerstörung]”, hangzik az előadás elején.²⁶ A filozófia teljesítőképességét a történelem befolyásolásában, Európa megmentésében illetve egyáltalán csak alakításában, Husserlrel – Husserl emfatikus, ám jórészt erőtlen retorikájával – szemben Heidegger ugyanakkor már jóval kevesebb illúzióval szemléli.²⁷

II.

Miután az „európai filozófia”, az „Európa mint szellemi-eszmei egység”, az „Európa és a filozófia”, az „Európa eszméje mint filozófiai eszme”, az „Európa-eszme története” címszavak által jelzett kérdéskörök némelyikét röviden szemügyre vettük, egészen más dimenzióba lépünk át, amikor az „európai integráció” témakörének vázolására térünk rá. E témának is jelentős irodalma van, bár ennek jellege, amint az nyilvánvaló, a filozófiától meglehetősen távol esik. Európával szemben az „európai integráció” mint nemzetközi politikai-gazdasági folyamat meglehetősen fiatal: voltaképpen a második világháború óta létezik, s így csupán fél évszázadra tekint vissza. A kiterjedt irodalomból a következőkben Martin J. Dedman újabb történeti munkája alapján próbálok némi átfogó képet fölvázolni.²⁸

A maastrichti csúcstalálkozó 1991 decemberében lezajlott tanácskozását követően az Európai Unió szerződését 1992 februárjában írták alá, a ratifikációs folyamat azonban csak 1993-ban zárult le. Valójában azonban, mint Dedman hangsúlyal utal rá, az Európai Unió nem egyéb, mint más néven és más formában való folytatása az Európai Gazdasági Közösség 1958 és 1986, s hozzá kapcsolódva az Európai Közösség 1986 és 1991 között lejátszódott történetének. A kezdetet az Európai Szén- és Acélközösség (ECSC) 1951-ben történt létrejötte jelenti; az integráció előrevívő erejét egy a történelemben ezidáig páratlan francia-német együttműködés alkotta. A háború után újjáépített német gazdaság Nyugat-Európába való békés beillesztésére vonatkozó kísérletnek vagyunk tanui, formális békeszerződés nélkül: gazdasági integráció révén. Ez a folyamat Adenauer-től és De Gaulle-től Kohl-ig és Mitterand-ig megszakítás nélkül halad előre és mélyül el. A versailles-i békeszerződés katasztrofális következményei, melyek sok kortárs számára már akkoriban előrevetítették a revánsnak, azaz egy újabb világháborúnak a képét, a második világháború után vélhetően azt

a tanulságot kínálták, hogy a béke hosszú távra szóló biztosítása nem a legyőzött meg-alázásában és gazdasági tönkretételében – vagy legalábbis tartós visszaszorításában – áll, hanem sokkal inkább integrálásában és a vele való hosszú távú együttműködésben.

Az európai integrációs folyamatra vonatkozó elméleti megközelítéseket, az integrációs folyamat magyarázatait Dedman három nagy csoportba sorolja. Az első, ortodoxnak nevezett magyarázóséma nem történeti, hanem politikai tapasztalatokat mozgósít, s az 1945 utáni korszak komplexitására, azaz az akkortól létrejövő nagy nemzetközi szervezetek (NATO, ENSZ stb.) önálló életére hivatkozik. Eszerint az egyik létrehozott szervezett hívja életre a másikat, s ez a folyamat vezet majd végeredményben az Európai Egyesült Államok létrejöttéhez. Ezt cáfoló tapasztalat ezzel szemben, hogy a nemzetállamok szuverenitása töretlenül megmaradt, az Európa Parlament negyven év alatt egyetlen törvényt sem hozott – nem is hozhatott, hiszen nem törvényhozó szerv. Az európai közösségen belül a politikai hatalom a tagállamokban van. Fölöttébb valószínűtlen, véli Dedman, egy olyan integrációs folyamat, mely a nemzetállamok felszámolásához s egy federatív Európa alakításához vezetne.

A második magyarázóséma szerint az integráció a federalizmus-elv előmozdításának köszönhető, annak eredménye. Ennek a szemléletmódnak jeles képviselője Walter Lipgens. Dedman szerint vonzó de nehezen tartható magyarázatról van szó, mivel hiányoznak azok a nemzetek fölötti erőcsoportok, melyek ebben az irányban tudtak volna hatni.

A harmadik alapjaiban történeti magyarázat, mely politikai, diplomácia- és gazdaságtörténetesek műveire alapozódik. Fő képviselője Alan Milward, akinek tézise az európai integráció eredetére és motívumára vonatkozik. Eszerint az integráció csak akkor megy végbe s akkor működik, ha a nemzetállamok egyetértenek vele s akarják, azaz ha nincs alapvető antagonisztikus ellentét az európai integráció és a nemzetállamok között. Ez a magyarázat az előző kettővel markáns ellentétben áll, mivel azok a nemzetállamok megszűnésének eszméjén nyugszanak. Milward azt mutatja meg, hogy amikor nemzetállamok nemzetekfölötti szervezeteket hoztak létre, rendre saját specifikus céljaikra hozták létre őket, nem pedig abból a célból, hogy nemzetüket egy federatív Európának alá vessék, avagy abba beillessék – nem azért, hogy valamely elvont eszmét valósítsanak meg. A döntő kérdés a hatalom státusa. Ez pedig, mind a 1960-as évek Európai Gazdasági Közösségének, mind az 1990-es évek Európai Uniójának az esetében, a tagállamok kormányainak a kezében van. Milward további tézise szerint az európai integráció nemhogy nem mozdítja elő a szövetségi-federatív elvet: valójában épp megmentette a nemzetállamokat. A nemzetekfölötti szervezeteket a gazdasági szükségszerűség és a politikai biztonság céljából eredetileg hat állam hozta létre. Euro-federalista elképzeléseknek semmi közük nincs az európai integrációhoz. Milward mellett érvel, hogy a gazdasági átalakulás és a nemzeti ujjaépítés második világháború utáni követelményei gyakorta nemzetközi megoldásokat sürgettek. Az ok az, hogy nemzeti kormányok nem voltak képesek sikeresen megvalósítani gazdasági re-

konstrukcióra vonatkozó terveiket a szomszédaiktól való elszigeteltségben, hogy e célból szomszédaik piacaihoz és nyersanyagaihoz is hozzáféréssel kellett rendelkezniük. Az integráció végső elemzésben minden egyéb, mint a federalista mozgalom műve.

E rövid áttekintés után, mielőtt előadásom befejező részéhez érkeznék, szeretnék még egy friss, ebben az évben megjelent munkából idézni, melynek szerzője, Alan Mayhew specifikusan az Európai Unió Közép- és Kelet-Európára vonatkozó politikáját vizsgálja, s így minket is érintő dolgokról ír.²⁹ Könyvét Mayhew azzal a megállapítással kezdi, hogy európai és amerikai szemináriumokon 1989 óta visszatérő kérdés-ként jelenik meg Európa határainak a kérdése. Furcsa kérdés ez, jegyzi meg. „Az a tény”, írja, „hogy Magyarország akarata ellenére úgy ötven évre a kommunista blokk tagja lett, vajon azt jelenti-e, hogy megszűnt Európa része lenni? S amikor függetlenségét újra visszaszerezte a 80-as évek végén – csak akkor csatlakozott volna Európához?”³⁰ Sok nyugat-európai megfigyelő pillantása 1989-ben csak annak tudatosítsáig terjedt, hogy Nyugat-Európa békében és jólétben élt addig, míg Közép- és Kelet-Európa a vasfüggöny mögé volt zárva. Ezt a rövidlátó magatartást azonban sohasem osztották Közép- és Kelet-Európa polgárai, akik sehogy sem tudták meggyőzni magukat arról, hogy Európa jaltai megosztását a földrész normális állapotának tekintsék. Amikor az Európai Uniónak Közép- és Kelet-Európa országaival való jövőbeli kiszélesítéséről folyó diskusziókat vesszük figyelembe, fontos emlékezni azokra a szálakra, melyek egész Európát összekapcsolják. Mayhew emlékeztet arra, hogy a francia forradalom hatása az egész kontinensre kiterjedt, hogy pl. a magyar nemesség ennek nyomán fogott bele az ország alkotmányának liberalizálási kísérletébe, s dolgozta ki a magyar nemzet eszméjét, mely azután a 48-as forradalomhoz vezetett. A francia forradalom inspirálta azonban már az 1791-es első lengyel alkotmányt is. Európa integrációja a második világháború előtt nemcsak politikai, de gazdasági értelemben is fennállt. Úgy tűnik, jegyzi meg végül fölöttébb kritikusan Mayhew, jaltát nyugati vezetők egy része éppenséggel elfogadta és bensővé tette.³¹

III.

Befejezésképpen – előljáróban jelzett megfontolásaimnak megfelelően – szeretnék kísérletet tenni az „európai integráció” – „európai filozófia” témakörök eltérő dimenzióinak egyfajta összekapcsolására. E célból egy Hegel-idézethez nyúlok vissza, s belőle meríték ösztönzést.

Berlini előadásainak megkezdésekor, 1818. október 22-én a hallgatókhoz intézett beszédében Hegel egyebek között a következőket mondotta: „[...] úgy látszik, létrejöttek azok a körülmények, amelyek között a filozófia ismét figyelmet és szeretetet várhat [...]. Mert kevéssel ezelőtt egyrészt az idő kényszerűsége, amely a mindennapi élet kis érdekeinek oly nagy fontosságot kölcsönzött, másrészt a valóság nagy érdekei, az az érdek és azok a küzdelmek, hogy mindenekelőtt helyreállítsuk és megment-

sük a népelet és az állam politikai egészét, olyannyira igénybe vették a szellem minden képességét [...], hogy a szellem belső élete nem találhatott nyugalmat. A világ-szellem, a valóságban annyira elfoglalva és kifelé kényszerülve, nem fordulhatott befelé és önmaga irányában, hogy tulajdonképpen hazájában önmagát élvezhesse. Miután a valóságnak ez a folyamata megtört, s a német nemzet általában megmentette nemzeti voltát [...], bekövetkezett az az időpont, hogy az államban a valóságos világ uralma mellett a gondolat szabad birodalma is önállóan felvirágozhatik.”³²

Az 1810-es évek Poroszországa és az 1990-es évek Magyarországa között nyilvánvalóan kockázatos volna közelebbi párhuzamot vonni. A napóleoni háborúk szaggatva akkori Európa, s a ma több mint fél évszazada békében élő Európa – az éppenséggel egyre inkább „integrálódó” Európa – között nagyon is nyilvánvaló a különbség. „A népeletnek és az állam politikai egészének helyreállítása és megmentése” – az, amiről Hegel ott és akkor beszélt – ma számunkra ebben a formában sürgető követelményként aligha merül fel. S mégis: érezhető, s Hegel szavaiból egyértelműen kitűnik, hogy „a népeletnek és az állam politikai egészének” helyzete korántsem közömbös a filozófia, a tudományok és a „szellem belső élete” számára. Nem utolsósorban ezen múlik, vajon – mint Hegel írja – „a valóságos világ uralma mellett a gondolat szabad birodalma is [...] felvirágozhat-e”.

Próbáljunk innen kiindulva némely mai tanulságra következtetni. Hogy hazánk visszatérjen Európához – ahhoz az Európához, melynek a filozófia és a tudományok nem csupán szerves részét alkotják, de egyenesen Európának magának az eszméjébe is kitepethetetlenül beleszövődnek –, hogy az európai filozófia, a szellem és a tudományok általában virágozzanak, ahhoz nagyon is szükség van az európai integrációra, hazánk európai integrációjára. Ám nem mindegy, hogy ez miképp megy végbe. Amíg a „mindennapi élet kis érdekei”, avagy „a valóság nagy érdekei” teljességgel igénybe veszik és lekötik erőnket, amíg az Európához való csatlakozás hallgatólagosan úgy értelmeződik (illetve értelmeződik át), mint ami kimerül az olcsó munkaerőpiac biztosításában, mely eredményében egyre inkább a szegények és gazdagok közti olló szétnyílásában, s ennek kísérőjelenségeként az európai-polgári létet jellemző oktatási, egészségügyi s más rendszerek elsorvasztásában avagy csupán a gazdagoknak osztályrészül jutó kiváltság formájában jut kifejezésre, addig az Európához való csatlakozás (a csatlakozás ezen módja) éppen hogy egyre távolabb visz Európától – Európa ama sajátlagos, fentebb ecsetelt eszméjétől.

Európát az újkori történelem folyamán a rá egyedül jellemző széles középosztályok – ama viszonylagos függetlenségnek örvendő, mert független egzisztenciájukat kivívó, arra támaszkodó középosztályok, melyek hordozói és előrehajtói voltak iparnak és tudománynak, gazdaságnak és szellemnek egyaránt, az a polgári függetlenség és autonómia, mely az emberi méltóság emelkedett kanti eszméit ihlette –; Európát e középosztályok tették azzá, ami.

Európához a polgári lét szintjén való csatlakozás jelenti számunkra a valóságos európai integrációt. Minden másfajta integráció csak szavakban európai. Hegel szá-

mára, az ő korában, a tudomány és a filozófia (a filozófia mint görög-keresztény-európai filozófia), illetőleg a „szellem belső élete” fölvirágzásának feltétele, a napóleoni háborúk körülményei közepette, „a népelet és az állam politikai egészének megmentése” volt. Számunkra ma ez nem csupán s nem is egyedül európai integrációnk remélt ténye.

Nem utolsósorban – s aligha kisebb súllyal – annak mikéntje is.

Jegyzetek

¹ H.-G. Gadamer: „Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie” (1995), In: *Gadamer Lesebuch*, hrsg. J. Grondin, Tübingen: Mohr, 1997, 100. o. („Schon das Wort »Abendland« ist heute nicht mehr so modern, wie es in meiner Jugend war, als Oswald Spengler gerade den Untergang desselben verkündet hatte. Jetzt redet man wohl eher von Europa, aber da weiß nun auch niemand ganz genau, was das eigentlich sein wird, sondern höchstens, was wir möchten, daß es eines Tages werden soll.“)

² H.-G. Gadamer: „Grußwort an das Symposium“, In: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, 16. o.; magyarul: „A szimpózium köszöntése”, In: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, szerk. Fehér M. István, Budapest: Atlantisz, 1991, 20. o.

³ *The History of the Idea of Europe*, eds. K. Wilson, Jan van der Dussen, London & New York: Routledge, 2., javított kiadás, 1995, (első kiad.: 1993), 9. o.

⁴ Pim den Boer: „Europe to 1914: The Making of an Idea”, In: *The History of the Idea of Europe*, 14. o.

⁵ Novalis: *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*, hrsg. C. Paschek, Stuttgart: Reclam, 1984, 67. o.

⁶ Pim den Boer: „Europe to 1914: The Making of an Idea”, In: *The History of the Idea of Europe*, 19. o.

⁷ Ld. ehhez H.-H. Gander: „Einleitung: Europa und die Philosophie”, In: *Europa und die Philosophie* (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 2), szerk. H.-H. Gander, Frankfurt/Main: Klostermann, 1993, 10. o.

⁸ Peter Bugge: „The Nation Supreme: The Idea of Europe 1914–1945”, In: *The History of the Idea of Europe*, 92. o.

⁹ Uo., 11. o.

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft*, Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 1985, 14. o.

¹¹ H.-G. Gadamer: „Europa und die Oikoumene”, In: *Europa und die Philosophie*, id. kötet, 67–86. o., itt 68. o. (Újranyomva ld. Gadamer: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen: Mohr, 1995, 267–284. o.).

¹² *Die Vielfalt Europas*, 30. o.; „Europa und die Oikoumene”, In: *Europa und die Philosophie*, 78. sk. o.

¹³ *Die Vielfalt Europas*, 13. o.

¹⁴ Ld. pl. „Europa und die Oikoumene“, In: *Europa und die Philosophie*, 67. o.: „A filozófia abszolút értelemben Európában keletkezett” („[...] die Philosophie [...] ganz und gar in Europa entstanden ist“).

¹⁵ „Brief über den »Humanismus«“, In: M. Heidegger: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976, 338. o.: „Allein auch das Abendland ist nicht regional als Occident im Unterschied zum Orient gedacht, nicht bloß als Europa, sondern weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung“ (kiem. tőlem).

¹⁶ E. Husserl: „Az európai emberiség válsága és a filozófia“, In: Husserl, *Válogatott tanulmányai*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1972. 323. o.

¹⁷ Uo., 329. o. Itt kihagytam az idézetből egy mondatot, melyet e lábjegyzetben reprodukálók: „Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol dominiumok, az Egyesült Államok stb., nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán.” E passzus kétséges implikációira illetve a benne rejlő inkonzisztenciákra Jacques Derrida hívta föl a figyelmet; ld. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Éditions Galilée, 1987, 95. sk. o.

¹⁸ E. Husserl: „Az európai emberiség válsága és a filozófia“, id. kiadás, 329. o.

¹⁹ Uo., 332. o.

²⁰ Uo., 351. o.

²¹ „A német egyetem önmegnyilatkozása“, In: M. Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, Budapest: Kossuth, 1992, 63. o.

²² E. Husserl: „Az európai emberiség válsága és a filozófia“, 365. o.

²³ Vö. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, § 7, *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1954, 15. o.

²⁴ „A rektorátus 1933/34. Tények és gondolatok“, In: M. Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, 83. o.

²⁵ „Az európai emberiség válsága és a filozófia“, 366. o.

²⁶ M. Heidegger: „Europa und die deutsche Philosophie“, In: *Europa und die Philosophie*, id. kötet, 31. o. Ld. ugyancsak „Wege zur Aussprache“, In: *Denkerfahrten*, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt/Main: Klostermann, 1983, 16. o. („Rettung des Abendlandes“), 20. sk. o. („drohende Entwurzelung des Abendlandes“, „Erneuerung des Grundgefüges abendländischen Seins“)

²⁷ Ld. „Europa und die deutsche Philosophie“, id. kiadás, 33. o.; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 6. o. Husserl ezzel szemben valódi misszionáriusként ostorozza „a Nyugat emberi küldetésében való hitetlenséget” („Az európai emberiség válsága és a filozófia“, 367. o.)

²⁸ Martin J. Dedman: *The Origins and Development of the European Union*, London: Routledge, 1996.

²⁹ Alan Mayhew, *Recreating Europe. The European Union's Policy Towards Central and Eastern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

³⁰ Uo., 3. o.

³¹ Uo., 4. o.

³² „Hegel beszéde hallgatóihoz berlini előadásainak megkezdésekor 1818. október 22-én”. G. W. F. Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 30. o.

EURÓPA, EURÓPA ...

HELLER Ágnes

Európa, Európa a címe Agneszka Holland filmjének, amely egy valóban megtörtént eseménysorra épül. Egy zsidó fiú kalandjait beszéli el a második világháború idején, akinek majdnem az egész családját kiirtják, majd elmenekül, majd egy szovjet táborba kerül, majd németnek adja ki magát, majd harcol a német hadseregben a keleti fronton, majd egy náci kiképzőintézmény vendégszeretétét élvezzi, majd beleszeret egy fajelméletnek elkötelezett német leányba, akivel nem mer lefeküdni, majd újra menekül és így tovább, de végül csodával határos módon túlél mindent és elhagyja Európát – hogy Izraelben telepedjen le. Európa, Európa. Igen ez is Európa volt, és mindmáig az és a jövőben is Európa marad az emberek emlékezetében. –

Mi más Európa, mint mindazon történetek, melyeket Európáról elbeszélnek? Sok történetet lehet elbeszélni Európáról. Például, ugyanabban az időben, mikor Európa haláltáborokkal volt benépesítve, én, gyerekként, meghatva szavaltam József Attila Thomas Mannhoz írott verséből a záró mondatot: hogy „látunk itt – a fehérek között egy európaít”. Az „európai” akkor nekem az emberi civilizációt jelentette, a humanizmust, a szabadságot. Melyik történet volt *akkor* igaz? Melyik volt Európa abban az időben, mikor az ember könnyekkel a szemében szavalt a humanista Európáról, de ugyanakkor boldog volt, ha maga mögött hagyhatta? Egy jól ismert festményen Európát felcicomázzák szolgálói a Zeussal való erőszakos nászra. Erről volt itt szó? Megerőszakolták-e a szűz Európát? Vagy pedig azok az ordas eszmék, melyek nevében tízmilliókat írtottak ki, szintén Európa törvénytelen gyermekei voltak?

Európának sok története volt és van. Azt mondhatnánk, hogy azért, mert egy sokat megélt öreg kontinens. De hát más, még öregebb kontinenseknek egyáltalán nincs saját történetük, legfeljebb a kontinens egyes kultúráinak vannak. Kínának és Indiának vannak történetei, de Ázsiának nincsenek, Egyiptomnak vannak történetei, de Afrikának nincsenek. Jobban mondva, amennyiben Ázsiának és Afrikának vannak történetei, ezeket Európa akasztotta rájuk. Európának nem azért van olyan sok története, mert a legöregebb kontinens, hanem mert attól lett Európa, hogy történetei vannak. Nem mindig volt Európának több története. Alapjában a reneszánsz óta vált Európa a nagy mesemondóvá, s csak lassan kebelezték be mindent, vagy

legalábbis sok mindent Európa önéletrajzába. Meséltek a keresztény és a nem-keresztény világról, a Nyugatról és Keletről, a modernről és a hagyományosról, a szabadságról és a despotizmusról, a fehérbőrűről és a szinesbőrűről, a tudományról és a mítoszról, a gyarmatosítóról és a gyarmatokról, a fejletről és az elmaradottról, a régi és az új világról, a megerőszkolóról és a megerőszkoltakról. Mint a narratív identitásalkotás – vagy megőrzés – minden esetében, az identitást itt is mindig a másikkal való kontrasztban, a „mi” és „ők” szembeállításával teremtik meg. Nos, ezek az identitások ténylegesek. Hiszen a mesék, a történetek, melyekben magunkat leírjuk valóban a mi történeteink. Az identitástörténetek fikciók, de nem úgy fikciók, mint ahogy a Piroška és a farkas története az. Már a gyermek sem hiszi, hogy az a farkas, akit az állatkertben lát fel alá járni ketrecében, felfalhatja Piroškát, a vadászt és a nagymamát. De Európa kollektív történetei valósként hatnak, időnket, helyünket, s részben önmagunkat is ezekre támaszkodva határozzuk meg, múltunkat velük alakítjuk ki, s ennnyiben nem fikciók.

Minden népnek, kultúrának megvannak a maguk mítoszai. Ha Blumenbergre hallgatunk, akkor Európa történetei is mítoszok. Mondjuk pl. Napóleon és Goethe találkozása Blumenberg szerint az. Én azonban csak nagyon átvitt értelemben beszélnek itt mítoszlól. És több okból. Mindenekelőtt, Európa reprezentatív történeteinek résztvevői tudatos szerepjátszók, akik tisztában vannak azzal, hogy itt és most, ebben a történelmi pillanatban, Európa történeteit írják. Nincs fogalmunk arról, hogy vajon a régi mítoszokban élők efféle színészek voltak-e. Thomas Mann ilyennek ábrázolta a bibliai Józsefet. De ez a Biblia Józsefének nagyonis európai alakítása. A görög tragédiák hősei – amennyiben emberek – isteni rendelést teljesítenek be. A szerepeiket nem ők írják, hanem az istenek és félistenek. Ezek a tragédiák ma persze Európa történetéhez tartoznak, mint mindaz amit Athén neve fémjelez, de azoknak a tragédiáknak a hősei akkor nem voltak „európaiak”, mítoszaik, az ő számukra, nem voltak európai történetek. Történeteik nem úgy lettek Európába bekebelezve, ahogy különböző népek mítoszai keverednek, hanem úgy, hogy bekebelezésükkkel meg is szűntek mítoszok lenni. A régi istenek, mint istenek, halottak, de történelmi és esztétikai értelemben hozzánk tartoznak.

A keresztény Európa számára a görög istenek már halottak voltak mielőtt Európa a saját történeteit elbeszélni kezdte. Ezek a történetek a történelemről, elsősorban a politikáról szóltak. Machiavelli, a firenzei volt az egyik első európai. Goethe és Napóleon azért játszhattak el egy szerepet, mely egy új mítoszt teremtett, mert *nem* a mítosz, hanem a történelem szereplőinek tudták magukat. Európa történeteinek ugyanis az a sajátságuk, hogy embercsinálta történetek. Európa Machavellitől kezdve minden mítoszt történelemmé változtat. Az európai csodákat emberek teremtik. Igaz, többnyire Isten segedelmével, de Isten a bátrakat segíti s azokat, akik magukon segítenek, akik szárazon tartják – mint Cromwell mondta – a puskaport. Röviden: Európa történetei racionális történetek, Európa mítoszai racionális mítoszok. Európa mítoszaiban varázstalanodik el a világ. Shakespeare *Macbethje* nem európai történet,

holott geográfiailag Európában játszódik. De a részben Egyiptomban játszódnó *Antoni-us és Kleopatra* – Shakespeare tollán – tipikus európai mítosszá, történelmi operává változik. Itt diktálás nélkül írják a hősök a történelmet.

Az identitás-mítoszok demitologizálása, elvarázstalanítása, római hagyomány, ahogy a racionális történetírás is az. Ennyiben Európa Róma örököse, pontosabban szólva Nyugat-Róma örököse. Még pontosabban szólva, Európa Rómát választotta saját hagyományaként és jóval korábban, mint Athént. Róma választása nem egyszeri választás volt, hanem ismétlődő. Még Humehoz, Kanthoz és a francia jakobinusokhoz is közelebb állt a római, mint a görög. Marx találóan mondta, hogy a francia forradalmárok nagyon is modern forradalmukat római köntösben vívták meg. Ez volt a történetiesített európai mítosz vagy a mitologizált európai történelem gyakorlati változata. Gyakorlati változatot politikait is értek. A köztársaság modellje a római köztársaság volt. Még az Egyesült Államok alkotmánya is ezt a modellt tartotta szem előtt. Az amerikai szenátus még a nevében is a római példát idézi.

Az a történet, mely Európa kalandjait a görögséggel kezdi elbeszélni, s melyben a görögség, elsősorban Athén – és nem Spárta, mint Rousseau-nál – az, ami Európa lényegét fémjelzi, német történet. Winckelmann találta ki, s ettől kezdve a német gondolkodók cirkalmazták, mesélik újra sokféle változatban, Heideggerig és Hannah Arendtig bezárólag. Nos, ha Európa történetébe bekebelezem Athént, s méghozzá királyi helyet adományozok neki, akkor Európát nem politikailag, nem jogilag, nem vallásilag, nem is történelmileg határozom meg. Akkor Európa nem okvetlenül racionális és nem okvetlenül nyugati. Jobban mondva nem minden, ami nyugati tartozik hozzá. A római modell esetében nem ütközik kereszténység és köztársaság, hiszen mindkettő római és nyugati, ha vannak is közöttük súrlódások. De ha a görögség a kiindulópont, akkor a történet mind geográfiailag, mind politikailag, mind vallásilag szóródik, mert a görög – a keresztény időkben – Kelet, nem pedig a Nyugat, nem katolikus, hanem orthodox, azaz európai értelemben partikuláris, nem a „mi”, hanem inkább az a „másik”, nem az, aminek azonosságát meghatározzuk, hanem az, amivel szemben meghatározzuk az azonosságunkat. Mindeddig a frank népek, az itáliaiak és a franciák, no meg a szigetlakók alakították ki Európa képét. Európa, a latin Európa, a Európa, a racionális Európa, a reneszánsz és felvilágosodott Európa, a katolikus azaz univerzális Európa, a humanista Európa inkább római volt és nyugati. Akkoriban nem is beszéltek kultúráról, hiszen nem beszélünk arról, ami természetes. Európa szellemi elitje ugyanabhoz a körhöz tartozott, ugyanazon a nyelven beszélt, nemcsak amennyiben latinul (is) írtak, hanem mert ugyanabban a gondolkörben mozogtak. Ez így volt még a XVII. században is. Hobbes meglátogatta Galileit, levelezett Gassendivel, Descartes-al. Leibniz meglátogatta Spinozát, és a Royal Society levelezőpartnerei közül többen tartották a szellemi kapcsolatot mind Spinozával mind pedig Leibniz-cel.

Winckelmanntól fogva azonban a németek, s rajtuk keresztül bizonyos értelemben Közép-Európa is csatlakozott az új Európa kép megrajzolásához. Az újonnan jöttek politikailag gyengék voltak és nem katolikusok, hanem zömmel protestánsok.

Nekik már nem kellett Róma Európához. S mivel politikailag gyengék voltak, és ki akarták harcolni saját német azonosságukat az európai nap alatt, az „európaiság” fogalmát is átalakították. Az, ami Athénnel elindul nem a racionalitás volt, nem a modernség, nem a humanizmus, nem a keresztény hercegek békés-ökomenikus világa, hanem valami ennél állítólag mélyebb, ugyanis a szellem világa. Európa identitásában első helyre kerül tehát az *európai kultúra*. S ebben nemcsak a Nyugat osztozott, osztozhatott.

A kultúra szót ebben a széles értelemben, mely magába foglalta a művészet jelentős alkotásait és azok befogadását – mindeddig nem használták. Most élre tört. Európa kulturális hatalommá változott. Nyugat már nemcsak Nyugat-Európát foglalta magába, hanem Közép-Európát is. De most is nyugati kultúráról volt szó, habár a keleti Athén vált ebben a történetben a nyugati kultúra őshonává. Ettől kezdve ahelyett, hogy európai jogról, politikáról vagy szabadságról beszélnek, európai kultúráról kell beszélnem. Ez az új történet annyira eluralkodott az utóbbi száz esztendő képzeletvilágában, hogy majdnem magától értetődőnek tekintjük, hogy van olyasmi, mint európai kultúra, és hogy ez a kultúra Athénben gyökeredzik.

A Keletet nem először alakítja az európai narratíva Nyugattá. Hiszen az Ószövetség és az Újszövetség forrása sem eredt éppen Nyugaton, hanem inkább Keleten. De a bibliai hagyomány a katolikus kereszténységben nem került előtérbe. Megint a protestantizmusra várt – elsősorban az angol és skót protestantizmusra – az a mítoszteremtő feladat, hogy a keleti Bibliát Nyugativá változtassa, méghozzá nem pusztán kulturális, hanem politikai értelemben is. Nemcsak Brutus és Cassius, hanem Israel hősei is mintaképekké váltak az új polgárság harcosai számára. (Gondoljunk Händel oratóriumaira). A görög Kelet nyugatosítása a kultúra történetét írta, a zsidó Kelet nyugatosítása a politika történetét. És a vallásháborúét. Az utóbbira még visszatérek.

A görögséggel való azonosulás, mint a kulturális identitás forrása a romantikus Európa gondolata, s akkor is az, ha klasszicisták ápolták. Ez a görögséghez való visszanyúlás nem hasonlított a görög filozófusok folyamatos asszimilációjához, ami már Ágostonnál megkezdődik és tovább hat a középkori kereszténységben. Hiszen az asszimilálók az azonosságot keresték, és a különbséget (mondjuk a nem teremtet, hanem örök kozmosz arisztotelészi gondolatát) bírálták. Ezzel szemben a modernnek, akik a görögségben keresik és látják az európai kultúra ősforrását, a különbséget hangsúlyozzák. Athén nemcsak a kultúra ősforrása, hanem – szemben a modernnel, azaz kisserűvel, a metafizika foglyával, a technika világával –, a jelentős, az eredeti, az igazi, a meg nem ismétlődő példa. Ebben a görögség-imádó legújabb európai önéletrajzban már megjelenik Európa öntagadásának első gesztusa is. Valami büzlik Európában. A görögséghez lenne jó visszatérni. De nem lehet. Így hangzik ez az új mese.

A Hegel-féle nagy elbeszélés volt az egyetlen történet, melyben a mai Európa a szintetikus valóság formáját öltötte: egyaránt volt gazdasági, politikai és kulturális realitás, azaz egy ilyen realitás eszméje. A Hegeli nagy elbeszélés ugyanis a teljesség igényével lépett fel és így megkerülte az Európa különböző történetei közötti összeférhetlenség dilemmáját. Nem minden európai önarckép fér ugyanis meg egy csárdában.

Hegel azonban úgy válogat, hogy elférjenek, hiszen az egész világtörténelem, mint a civilizált népek története, a korabeli Európában teljesedik be, azaz éri el célját. S mivel minden forrásnak ide kell vezetnie, minden forrás meg kell, hogy kapja az őt megillető helyet azaz időt az európai emlékezet szelektáló, de mégis nagyvonalú pantheonjában.

A következőkben három identitás-meghatározó szembeállítást szemlelek ki a számos európai történetből. Bár a választás nem önkényes, másokat is választhattam volna. Az egyik a szabad-despotikus, a másik a modern-primitív, elmaradott, (más hangszerelésben gazdag, szegény.) Majd harmadikként beszélek ezeknek a modelleknek viszájára fordításáról, Európa negatív romantikus identitásáról, s ennek ideiglenes bár részleges győzelméről a második világháború utáni időkben.

1) Európa, azaz a Nyugat szabad, a Kelet ezzel szemben despotikus.

Ez Európa legrégebbi sztereotípiája. Már találkozunk vele Arisztotelész Politikájában is, ahol a filozófus azzal dicsérte meg a görögséget, hogy egyesíti azt, ami jó Ázsiában és Európában. Arisztotelész szerint az európaiak szabadságszerető, de civilizálatlan barbárok, míg az ázsiaiak magasan civilizáltak, de despoták uralma alatt élnek. Érdekes, hogy Arisztotelész számára a görögség – hogy egy modern szót használjak – s sem kulturálisan sem politikailag nem volt egészen európai. Hozzá kell tennem, hogy egyes modern gondolkodók – nem elsősorban németek – számára (pl. Castoriadis) Athén éppen szabad-demokratikus berendezkedésével vált az autonóm Európa ősmintájává. Igaz, ennek a történetnek is német az ősforrása, Hölderlin *Hyperion*-ja.

A szabad-despotikus szembeállítás mindvégig alapvető marad Európa (a Nyugat) identitástörténetében. Európa számára a Cassius és Brutus vagy Cato, mint a szabadság bajnokai lesznek eszményképek, de az lesz Julius Caesar is. Nem csoda, hiszen Európa a diktatúrák bölcsője és hazája is. De Európa diktatúrái valóban nem azonosak a keleti despotizmussal, bár néha véresebbek és kegyetlenebbek az utóbbiaknál. Továbbá Európa (a Nyugat) magát bizonyos értelemben mindig a pluralizmus földjének tekintette, mondjuk a keleti caesaropapizmus elvetésével (holott vallási téren sokszor jóval intoleránsabb volt számos keleti birodalomnál.) A nemesség szabadnak határozta meg magát, mondhatnám, hogy ez volt az európai nemesség önmeghatározásának alapeszméje. A középkori parlamentek ezt a szabadságot konstituálják. A protestantizmus megjelenésével (de egyes helyeken, pl. Itáliában még jóval korábban is) a szabadság értelmezése konkrétebbé és kettőssé válik. Egyrészt a felszabadulást jelenti, s ennyiben a bibliai modellt követi, elsősorban az Egyiptomból való kivonulás történetének mítoszát, másrészt a polgári szabadságok konstituálásával azonos, mint amilyen a szabad vallásgyakorlás, a függetlenség, vagy (elsősorban Itáliában) a városállamok polgári szabadságának konstituálása.) Hannah Arendtnek igaza volt, hogy a felszabadulás nem jelent szabadságot, de Európa önéletrajzában a szabadság mindkét értelmezése növekvő erővel és egyformán van jelen. Így a vallásháborúkban, de a nemzetál-

lamok kialakulásának viharos történeteiben is jelentős szerepet játszik a felszabadulás-felszabadítás gondolata. Ez ugyanakkor az az idő is, mikor a Nyugat Nyugat-Európává változik (eddig a Nyugat az egész nyugati keresztény Európát jelentette), s ettől kezdve a szabadság autosztereotípiája csak Nyugat-Európát öleli fel, ott történnek a szabadság nagy eseményei (vigyázó szemetek Párisra vessétek!) S felszabadító diktátor (Napóleon) is azért ölt mitológiai dimenziókat (és nemcsak a Goethe történetben), mert igazán, abszolúte európai.

Az ő felszabadító-hódító háborúi már egy másik európai történettel fonódnak össze: a haladó Európa sztorijával. Európa most már nem csak a szabadság kontinense, hanem egy újfajta szabadságé, a haladásé, mindenki szabadságáé. Nem hiszem, hogy a modernség alapeszméje, az hogy minden ember szabadnak született másutt is kialakulhatott volna, mint Európában. Mellesleg jegyzem meg, hogy Hegel világtörténelme itt is modern szempontból szelektál. Hegel három nagy hőse, Nagy Sándor, Julius Caesar és Napóleon, mindhárman a civilizáció, a szabadság és a viszonylagosan modern élet és vízió új területekre való kiterjesztésének bajnokai voltak. Legalábbis az ő történetében azok voltak.

2.) Európa haladó, fejlett, modern, Kelet ezzel szemben stagnál, elmaradott, nem modern.

Európa meglehetősen későn kezdte így értelmezni magát. Mint a katolicizmus bajnoka, Európa magát mindig az igazság letéteményesének tartotta (az Iszlámmal és az orthodoxiával szemben, a pogányságról és a zsidókról nem is beszélve), de „az örök” igazságot nem asszociáljuk sem a modernséggel, sem a haladással. De a renaissance már modern volt, és az volt a „devotio moderna”, az univerzális, de toleráns kereszténység ökumenikus gondolata is Erasmustól Leibnizig és Kantig. Norbert Elias még a modern civilizációs folyamat első jelentős szerzőjének is Erasmust tekinti. Ez fontos fordulat, mert hiszen mindaddig a Kelet maradt a civilizáció mintája s ebben nem sok változott Arisztotelész óta. Korábban Bizánc, később Kína szolgált a kifinomultság és civilizáltság mintájaként. A Másikkal szemben Európa akkor nem csak fölényt érzett, de kisebbségi érzése is volt. A civilizációs folyamat beindulásával, s ezzel a kapitalizmus beindulásával, Európa lassan maga mögött hagyta kisebbségi érzését. A Kelet múlttá változott, s így kapott helyet a világtörténelemben (már Voltairenél is). Megindult pl. a kínai vázák kereskedelme és sokat fizettek egy kifinomult keleti alkotásért. De a Nyugat volt a vevő, és a vevő tudja, hogy mi az érték. Már ezzel is ők voltak a modernnek. Pénzüik volt arra, hogy mások civilizációjának termékeit megvásárolják és – ha kedvük volt rá – utánozzák.

A haladó Nyugat a polgárosodó, kapitalista, városias Nyugat-Európa volt. A „haza és haladás” jelszava már akkor is egy nemzetnek – így Magyarországnak – a Nyugathoz, azaz Nyugat-Európához való felzárkózását jelentette. S ez így maradt mind a mai napig. Egy nagy különbséggel, persze. A Nyugat közben még nyugatabbra exportálta önmagát, hogy ott önállósuljon az Egyesült Államok alakjában. De Amerika története már nem Európa története. Attól kezdve, hogy elszakítja a köldök-

zsinórt – tehát felszabadulásától kezdve – de részben már korábban is, Amerika számára Európa is a Másikká válik és Amerika is a Másik lesz Európa szemével nézve. Most már nemcsak Kelet, de Nyugat (vadnyugat!) is a Másikat képviseli Európa történeteiben, ha egyáltalán figyelemre méltatja, ahogy Toqueville tette. Persze, ez a másik egészen másként másik, mint amaz a régi Kelet, mely többé-kevésbé csak múlt időben létezik ezekben a történetekben.

Csak akkor van modern értelemben haladás, ha azt terjesztjük. Európa kiterjeszti önmagát a világ minden tája felé. A 19. század gyarmatai lényegükben különböznek a 18. század gyarmataitól. A kis Európa az egész világ urává lesz immár. Európának lenni, Nyugat-Európának lenni annyit jelent, mint a világ uraihoz tartozni. A régi civilizációk, mint hajdan József testvérei József előtt, leborulnak a pici és ifjú Európa előtt. Ő lesz a világtörténelem-fáraó kincsestárának hordozója. Ez nem pusztán Európa önértelmezése, Mások is így látják – talán az egyetlen Amerikán kívül. Az új mese tehát így szól: a kis Európa megáldja civilizációjával az egész világot.

A nemzetállamok korában vagyunk – létezik-e még Európa egyáltalán? Az a kérdés persze, hogy melyik történetre gondolunk. A kultúra polgárosodásával és a lateiner és literátus réteg kiszélesülésével párhuzamosan egyre kevésbé lehet európai kultúráról beszélni. Van francia és angol, német és olasz kultúra, de olyan, hogy „európai kultúra” egyre kevésbé létezik. Nincs sem irodalomban, sem filozófiában. Még az univerzális médiumban alkotott művek, mint pl. az opera, is megőrzik nemzeti karaktert. Van olasz opera és van német, azaz Wagner.

De mindig vannak olyanok, akik európaiaknak vallják magukat. Mit jelentett Nietzsche számára az, hogy a 19. század második felében magát mindenekelőtt európainak tekintette? Bizonyára nem azt, hogy szintetizálni óhajtotta volna az angol, a francia vagy német szellemi életet, hanem inkább azt, hogy mindet elvetette, egyiket sem akarta. Nietzsche a nemzeti kultúrákkal szemben, a demokratizálódó és ugyanakkor – szerinte – dekadenciával és nihilizmussal terhes nemzeti irodalmakkal szemben nevezte magát dacosan európainak, azaz olyan európainak, mint akik az európaiságot a XVII. és XVIII. században fémjelezték, mint amilyen pl. Voltaire volt, olyan európainak, akik a nemzetállamok világában többé nem léteznek. Bár Nietzsche volt ebben az értelemben a legrepresentatívabb önkeresztelt európai, nem ő volt az egyetlen. – Persze vallhatta volna másért is európainak önmagát, bár nem tette. Mondjuk, ha létezett a Nietzschei értelemben vett szőke bestia valaha a világon, az angol gyarmatosító katona Indiában bizonyára az volt. De ezzel Nietzsche nem szimpatizálhatott, hiszen ez a szőke bestia az általa dekadensnek titulált Európa modernségét terjesztette a haladás felsőbbrendűnek hit gondolatával. S ez volt az, amit Nietzsche leginkább megvetett.

Európa azonban mégis létezett a 19. században. Ez a kapitalista gazdaság Európája volt, az aranyalap Európája, az iparosítás Európája, a szabad piac Európája, a száz éves – 1815-től – 1914-ig terjedő – béke Európája. Európa egy új történetbe kezdett ebben az időben: a békés Európa történetébe. Ez valóban új sztori volt, bár eszméjét

már többször meghirdették. Elég ha Kant Örök békéjé-re gondolunk. Az örök béke eszméje a kozmopolitizmus eszméjével, az európai nyelv, mondjuk eszperantó, gondolatával, később pedig a szociáldemokráciával kapcsolódott össze. Ez valóban új történet, hiszen Európa területe mindig is fronterület volt. A harminc éves háború pusztításaival csak a pestisjárvány pusztítása vetekedett, s Napóleon majdnem egész Európát magával sodró háborúi tetőzték be a forradalmak korszakát. A haladás csimborasszójának tekintett örök béke a 19. században, Európában megvalósulni látszott – az első világháború ezt a történetet szakította cafatokra. Úgy látszott, hogy ez az új európai történet, a pacifista Európa imázsa, egyszer és mindenkorra elveszett.

Európa, Európa ... A 20. század az európai háborúkat világháborúkká, az európai diktatúrákat népiörtő szörnyetegekké változtatta. Európa megőrült. Olyan új történeteket kezdett írni, melyeknek látszólag semmi közük nem volt eddigi történeteikhez. Mégis ezekbe a régi történetekbe örült bele. A haladás eszméje, a szabadság eszméje nagyzási hóbotrtá változott, Európa megmámorosodott attól a képességétől, hogy mindig valami újat tud kitalálni, megtévelyodott a hagyomány folyamatos felrúgásába, saját mindenhatóságának mítoszába, abba a meggyőződésbe, hogy a nem fehér fajtákkal és az elpuhult – elkényelmesedett – rendekkel és osztályokkal azt csinálhat, amit akar. Két európai hatalom hitelt adott az európai megalomániának. Hogy ebbe végül is mindkettő belepusztult, nem segít már a 20. század európai, és nemcsak európai halottain.

Európa kettészakadt a megtévelyodott Európára és a régi európai történetek zászlófoszlányaihoz tettben és szóban hűségesek csapatára. Ezeket nem okvetlenül országhatárok választották el. Az a réteg, amelyet az európai kultúra szabadságának elkötelezett értelmiségnek szoktunk azóta nevezni, ekkor kezdte átvenni az európai hagyomány hordozójának szerepét. Egy elvileg pártatlan – bár gyakorlatilag távol sem mindig pártatlan – az európai béke mellett elkötelezett gárdáról van szó, olyan különböző indíttatású és hajlamú eminenciákról, mint Bertrand Russel, Albert Schweizer, Ortega y Gasset, Romain Rolland vagy Julien Benda. Ezeket a kiválasztottakat nevezték annakidején „Európa lelkiismeretének”. Ez is egy szerep volt. El kellett játszani az európai humanista hagyományokhoz hűséges, a béke mellett elkötelezett, szellemes és magas szellemű eminencia szerepét. Ez volt talán az európai arisztokrácia utolsó bemutató előadása az európai színpadon. Az „Európa lelkiismeretét” megtestesítő szellemi arisztokrácia lehetett szellemes, bár nem mindig volt az, lehetett arisztokratikus, bár az sem mindig volt. Mindenesetre fabrikált egy szerepet, amely azután tovább élt még az ötvenes és hatvanas években is. A jelenkor „Monsieur Voltaire”-jeinek ahogy Giscard d’Estain Satre-t annak idején nevezte, megadatott az udvari bolondok előjoga, hogy büntetlenül ágálhassanak azon a bizonyos európai színpadon még azután is, miután a függöny legördült. Szép volt, fiuk!

3) Európa harmadik narratíváját ugyanez az értelmiség cifrázta ki. A történet alapotívumát a romantikus mozgalom komponálta, hogy a második világháború után többszólalmúvá váljon és felerősödjön. Ez Európa negatív önazonosításának története.

Az új történet szerint nem a világ megváltása, de a bűnbeesés indul ki Európából. Pontosabban szólva, mindaz, ami eddig a megváltás történetéhez nyújtott anyagot, most a bűnbeesés történet igazolására szolgál. A technika fejlődése, a modernizálás, a polgári világ kialakulása, a demokrácia, a racionalitás, mind-mind hanyatlástermékek, mi több, katasztrófába sodorják az egész emberiséget, talán megszüntetik az életet magát is. Európa nem hoz szabadságot, a munkamegosztás, a tőke, a technika, mindannyiunkat rabszolgává tesz. A „vadak” élete volt az emberi élet, de az sajnos visszahozhatatlan. Figyelmeztetni kell a világot, ebben az esetben a tegnapi gyarmatokat, hogy óvakodjanak Európától (apage Satanas!) és csináljanak mindent másképpen, mint Európa tette. Van ennek az alaptörténetnek néhány melléktörténete is. Mondjuk: Európa a gyarmatok kizsákmányolásával lett gazdag és vissza tartozik fizetni a „harmadik világnak” azt, amit elrabolt tőle.

Az európai önéletrajznak ez a változata nem csak azért érdekes, mert a Másikkal azonosítja magát, hanem azért is, mert most Európa, a nagy történetíró, a Másik kezébe ad egy történetet, mellyel a Másik a saját „Mi-jét” meghatározhatja. Persze ebben is van csalafintaság, és nem is csupán egy. Azzal, hogy a Másik (azaz a harmadik világ értelmisége) szájába európai történetet ad, a történet be is kebelezi Európába a Másik világot, most már nem gazdaságilag, hanem „kulturálisan”. Továbbá, az az európai, aki Európa történetét a visszájától mondja el, nem európaiként beszél, hanem, mint úgynevezett „világértelmiségi”. Mikor Európáról beszél nem a többes szám első személyben (mi) teszi ezt, hanem a többes szám harmadik személyben (ők) gondolkozik.

Az új történet a kulturális relativizmus sztorija is, vagy legalábbis gyökeresen alakítja át a kultúra fogalmát. Ennek a munkának oroszlánrészét egy, a háború utáni időben igen divatos szellemi áramlat, a strukturalizmus (mindenekelőtt Lévy-Strauss) végzi el. Most már mindegy lesz, hogy honnan származtatjuk az „európai kultúrát”, hogy latin-e vagy inkább görög; hiába is állítjuk szembe a Nyugatot a Kelettel, hiszen sem a Nyugat sem pedig a Kelet (Kína, India, Japán, Egyiptom stb.) nem különb bármely törzsi kultúránál. Minden népnek meg van a maga kultúrája és mindegyik egyformán értékes. Ettől kezdve európai kultúráról beszélni, úgy látszik, okafogyottá vált.

Hogy látszólag patetikusan fejezzem ki magamat, ma nem is az a kérdés, hogy volt-e Európa, hanem, hogy lesz-e. Európa létezett, hiszen vannak történetei. Ezeket kapta a mai Európa örökségül. Ezek közül vannak szép és rút, kellemes és borzalmas történetek. Ilyen lesz-e Európa az attól függ, hogy lesznek-e történetei. – S hogy milyen lesz ez az Európa az megint attól függ, hogy milyenek lesznek ezek a történetek.

A régi történetek persze megmaradnak, de már nem identitásteremtők többé, mivel múltra vonatkoznak. Ha a hegeli nagy elbeszélésben vagy valami hasonlóan gondolkoznánk, azt mondhatnánk, hogy Európa saját Kínájává vagy Egyiptomává változott. Az, ami csak Európa volt, az ma az egész világ. Nem mondhatom például,

hogy Európa a szabadság és a felszabadulás világa szemben a Keleti despotizmussal. Már az Egyesült Államok pusztta létezése is kérdésessé tette ezt az önidentitást. Mikor Churchill Roosevelttel találkozott az Óceán közepén és arra kérte, hogy segítse megőrizni az európai szabadságot *Európa ellenében*, egy reprezentatív történetet írt. Egy új reprezentatív történetet, melyben Nyugat-Európa nem játssza többé az első hegedűs szerepét. Továbbá, ha minden jól megy – bár ez előre sosem tudható – akkor a liberális demokrácia modellje a világ nagyobb részén meghonosul, ahogy már meg is gyökeredzett Közép-Kelet-Európában, több latinamerikai államban, Japánban vagy Indiában. A szabadság konstituálása nem európai privilégium többé. A modernség sem az. Itt is az Egyesült Államok hódította el, legalábbis részben és elsőnek Nyugat-Európa babérjait, és itt is követték ebben a többé földrészek, az egész új világ, majd a régi is, mondjuk pl. Japán. Az úgynevezett „fejlett” világhoz ma már bizonytalannal nemcsak Európa tartozik, s ha még Európa lenne a legfejlettebb is, ahogy nem az, a modernség eszméje, ez az eredetileg európai eszme, akkor is az egész világot befönná, s ezzel megszűnne európai lenni.

Milyen történetet lehet akkor elmesélni?

Mindenekelőtt itt van a 19. század nagy története, az európai béke története. Ez a sztori megint elevenné válhat. Nyugat-Európa története – a 19. század kivételével – mindig a háborúk története volt. Elsősorban Anglia és Franciaország, majd Franciaország és Németország egymás ellen vívott háborúinak története. Ennek most vége. Az Európai Unió többek között arról szól, hogy ennek most vége. Új történet írásába fogunk. Visszatérünk a 19. századhoz, és mégsem térünk vissza hozzá. Mert a 19. században a béke története a Mások ellen vívott háború, az európai fölény gondolatához kapcsolódott. Ma ez nincs többé. Ebből a szempontból nézve a 20. századi béke – történet inkább a 18. századi kozmopolitizmus eszméivel, a kanti örök béke eszméjével fonódik össze. De hogyan beszélhetünk a békés Európáról, mikor Európa déli részén harcok dúlnak? Úgy hiszem, elsősorban ezért. Európa reprezentatív történetei ugyanis, mint láttuk, akár a szabadságról, akár a haladásról volt is szó, mindig Nyugat-Európából indultak ki, és feltételezték a Nyugat-kelet, a Mi és a Másik kontrasztját. Európa akkor is azonosíthatja magát a szabadságra alapuló béke történetével, ha háború dúl valahol Európában.

Itt van, másodszor az „európai kultúra” története. Ennek a történetnek egy igen fontos fejezete a szabadság és autonómia, egy másik fejezete viszont a modernség gondolatához kapcsolódik. Ezek az eszmék megszűntek európai identitást teremteni. Ami azonban – furcsa módon – kétséget kizáróan európai az európai kultúrában az éppen az, ami a 19. században az Európa gondolatot veszélyeztetni látszott, ugyanis, hogy az európai kultúra kisebb-nagyobb nemzeti kultúrák összessége. Európában nemcsak igen sok nép illetve nemzet él egy viszonylag szűk területen, hanem e nemzetek és népek többsége jelentős magas kultúrát is teremtett. Az európai kultúra egyik legérdekesebb sajátossága, hogy voltaképpen *európai magaskultúra nem létezik*. De van angol és skót, francia és német, magyar és olasz (italiai), németalföldi és norvég stb. magaskultúra.

Azaz van brit és francia, német és itáliai filozófia, van itáliai, francia és német zene, ahogy festészet és költészet és tudomány mindenütt van. A természettudomány, mely eleve nem nemzeti, nem is európai többé, akkor sem az, ha egyik vagy másik felfedezés egy európai tudós nevéhez fűződik. Érdekes módon, az európai magaskultúra éppen úgy nemzetről-nemzetre vándorol, ahogy Hegel *Esztétikájában* a művészeti ágak és alkotások világtörténelmi vándorlását írja le. (Hegel szerintem ösztönösen az európai modellre szabta a történetet). Azaz egyszer az egyik nemzet, máskor a másik nemzet teszi le a legtöbbet, a legújabbat, a legfigyelemreméltóbbat, egyszer ebből egyszer meg amabból a zsánerből, az európai magaskultúra közös asztalára. Mert ez egy közös asztal. Nem azért európai az európai kultúra, mert Európa-tudatból ered, hiszen többnyire nemzeti szellemben és nyelven íródik (s a nyelvbe még a zene nyelvét is beleértem) hanem, mert az Európa tudatba is torkollik. Ady Endre, *Az Értől az óceánig* című versében ezt a gondolatot fejezte ki lefordíthatatlan magyar nem pedig európai nyelven. Ezt a „mi”-t, minthogy valóban máig is páratlan, nyugodtan szembe lehet állítani az „ők”-kel. Így pl. a csodálatos latinamerikai irodalom zöme ugyanazon a két nyelven íródik, míg Észak-Amerikában vérrel és verejtékkel próbálnak „etnikus” azonosságot teremteni nemcsak a magas kultúrában, de a tömegkultúrában is.

Valamikor az európai kultúra egysége a univerzalizmusban, a latinnyelvűségben gyökeredzett. Már volt arról szó, hogy akkoriban Európában mindenki aki számított mindenkit ismert, vagy legalábbis tudtak egymásról. – A modern magasművészetek hatalmas virágzása azonban – talán az egy festészet kivételével – a nemzeti magaskultúrák kialakulásához fűződik. Ezek egy ideig inkább elválasztották, mint összekötötték az európai népeket. Lehetséges-e egy olyan mai Európai történet, mely egységesíti a régi Európa univerzalizmusát és a 19. századi kultúra nemzeti begyökeredzettségét? Persze úgy, hogy a magas kultúrán ne pusztán a nagy műalkotások vagy filozófiai művek létrehozását értsük, hanem azok cirkulálását, megbeszélését, befogadását is? Tehát a kultúrát, jobban mondva a magas kultúrát, mint életformát?

Egy ilyen történet elbeszélésére van mód, de kérdésessé vált, hogy hatásos mítoszteremtő-e, azaz identitásteremtő-e ez a történet. Sokat beszélnek manapság Európa „amerikanizálódásáról”. Ha politikailag amerikanizálódik Európa az nem nagy baj és semmiképpen nem semmisíti meg Európa saját történeteit. Az amerikai alapító atyák utóvégre Nyugat-Európa szabadságtörténeteinek, többek között Locke-on nevelkedtek, amíg a totális politikai rendszerek Európa agyszüleményei voltak, habár azóta Európán kívül is gyökeret vertek.

A kultúra történeteinek esetében azonban más a helyzet. Ha a demokráciát mechanikusan kiterjesztjük a kultúrára s az utóbbit teljes mértékben a piaci mechanizmus alá rendeljük, akkor megszűnik magas és alacsony kultúra közötti különbségtétel és a kultúra fogalma egyre inkább a tömegkultúrával azonosul. Ez történt az Egyesült Államokban. Nos ha Európa ebben az értelemben amerikanizálódik, akkor veszélybe kerül az az egyetlen történet, melyet Mások történeteivel, mint sajátját szembeállíthatna. Nem marad identitástörténete, megszűnik saját magát meghatározó

ni, s ekkor csak földrajzi értelemben marad meg Európának. Mert egy világ története csak akkor világteremtő történetek, ha nem pusztán a múltról szólnak, ha nem pusztán az emlékezetben élnek, hanem valóságosak, amennyiben bosszantanak és lelkesíthetnek is.

Persze sok mindennel lehet identitást meghatározni. Egyszer megkérdeztem egy brazíliai asszonyt, hogy mit jelent a fiának az, hogy brazil. Azt válaszolta, hogy a brazil focit. Lehet, hogy valamikor Európának is lesz egy közös futballcsapata, de kérdés, hogy drukkolni fognak-e ennek a csapatnak. De akármi lesz is Európa, azonos lesz azokkal a történetekkel, melyeket Európáról jelen időben elmesélnek. Egy demokratikus korban nemcsak a szellem krémje beszéli el a meséket, többé kevésbé mindenkinek tudnia kell hogy miről is van szó. Azt hiszem, hogy akkor lehet majd igazán egységes Európáról beszélni, ha nyugodtan feltehetem ezen a kontinensen egy gyereknek azt a kérdést: mit jelent számodra, hogy európai vagy? Lehet, hogy erre nem fog tudni válaszolni, de ez nem számít. Fő az, hogy megértse a kérdést.

EURÓPA ELRABLÁSA

Kommentárok

VAJDA Mihály

Kommentárok. Egy történethez, a görög mitológiának egy sok tekintetben különállónak tűnő részéhez. A mítoszhoz, mely szerint Zeusz beleszeret a szépséges Európába, Agénór király és Telephassza leányába, s aranyszőrű bika képében elrabolja őt, hogy gyermekeket nemzzen vele, akikből aztán hatalmas királyok lesznek. Ami azonban Európé hírét-nevét igazán megőrizte, az nem a nagy krétai királyok, hanem természetesen az a tény, hogy róla nevezték el a földrészt, ahol Zeusz magáévá tette, s ahol élünk. Merthogy Európé nem itt, az akkor még névtelen földrészen, hanem Ázsiában, Phoinikiában született, atyja, a hatalmas király, Agénór, Türosz királya volt. Aztán Milan Kundera egy híressé, hírhedtté vált esszéjéhez: „L'Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale”.

Hogy miért jutott éppen az említett történet és az említett esszé az eszembe, amikor címet kellett adnom Európáról szóló előadásomnak? Valami nyugtalanság okán. Európé elrablásának mítosza is zavarba ejtő, ahogy a címében a mítoszra utaló Kundera esszé is az.

1. Hogy Kundera esszéje a mítoszra utal, holott címében nem „Európa”, hanem „Nyugat”, „Napnyugat”, „Abendland” szerepel, az nem is lehet vitás. Így kezdődik: „1956 novemberében, néhány perccel azelőtt, hogy a tüzéség szétlőtte volna irodáját, Magyarország sajtóügynökségének igazgatója kétségbeesett üzenetet indított telexen a világba, a reggel Budapest ellen indított orosz offenzíváról. A távirat ezekkel a szavakkal végződött: 'Magyarországért és Európáért fogunk meghalni.'”

A nyugtalanság, ami zavarba ejt, talán éppen ebből az azonosításból ered. Európa, ez az alapján véve földrajzi fogalom azonosíttatik a „Nyugat”-tal, ezzel a minden kétséget kizáróan pozitív értéktartalmú kulturális fogalommal. Napnyugatnak ez az értékfogalma persze számos különböző „Napkelet” fogalommal áll szemben, azzal is pl., amely a „mesés” jelzőt érdemelte ki, az *Ezeregyéjszaka* vonzó világával is, de alapján azért a barbárt, a civilizálatlant jelenti a humanizmust, a civilizációt, a kifinomult kultúrát képviselő Nyugattal szemben. Kunderánál pl. a barbár Oroszországot.

Annak idején, Kundera esszéje 1983-ban jelent meg a *Débat*-ban, mi sem volt természetesebb a számomra, mint az azonosulás Kunderával, a Magyarország sajtóügynökségének igazgatójával, ezzel a mitikussá tett figurával azonosuló Kunderával: Nem gondolkoztam túlságosan sokat azon, hogy vajon jogosult-e a problémákat csakis és kizárólag a legdurvább erőszak eszközeivel „megoldó” kommunista hatalmat minden további nélkül a pozitív értéktartalmú Európával, a Nyugattal szembenálló keleti barbársággal azonosítani. Még meg is védtem Kunderát a pozsonyi Milan Siemečkával szemben, aki szemére vetette Oroszország kizárását Európából. Egy kultúra, amely nem tűri a sokszínűséget, melynek jellemzője, ahogy Kundera fogalmazott a „minimális változatosság – maximális területen”, szemben Európával, amely a „maximális változatosságot” képviseli „minimális területen”, egy kultúra, amely nem toleráns, az nem európai. Nem muszáj azt gondolni, hogy rosszabb az európainál; de vitathatatlanul más.

De vajon őszinte volt-e ez a legutóbbi mondatom? Sikerül-e nekünk, toleráns európaiaknak, akik értékként kezeljük a sokszínűséget, nem tekinteni minden másnál jobbnak azt, amit mi képviselünk? S vajon tényleg jellemző-e Európára a tolerancia? Toleráns volt-e a keresztény egyház a vallás uralmának évszázadaiban? Az a keresztény egyház, melynek szerepét Európa mai arculatának kialakításában ugyancsak nehéz lenne tagadni. S a fasiszta, a nemzeti- meg egyéb szocialista fundamentalizmusok talán nem Európa szülöttei? S Európának a fundamentalizmusoktól való, az utóbbi évtizedekben bekövetkezett – szememben nagyonis pozitív – elfordulása nem jár-e együtt, s megeshet szükségképpen, az egyetemes igazságot kereső európai kultúra eltűnésével? Azzal, amit Nietzsche „nihilizmusnak” nevezett. Tény, hogy annak idején Kundera sem kizárólag a keleti barbárságot tette felelőssé Közép-Európa sorsáért, hanem magát a Nyugatot is, sőt, mindenek előtt a Nyugatot. A Nyugatot, amely lassan teljesen elveszíti kulturális identitását. Hadd idézzem kicsit hosszasan Kunderát: „Közép-Európának nemcsak nagy szomszédja reá nehezedő súlyával kell ... szembe szállnia, hanem az idő anyagtelen súlyával is, amely helyrehozhatatlanul hagyja maga mögött a kultúra korát. ... Közép-Európa igazi tragédiája tehát nem Oroszország, hanem Európa, amely a magyar sajtóügynökség igazgatója számára akkora értéket jelentett, amelyért kész volt meghalni és meg is halt. A vasfüggöny mögött nem tudta, hogy változtak az idők, és Európában már nem érték maga Európa. Nem tudta, hogy a mondat, amit telexen röpített a maga síkvidéken fekvő országából a határokon túlra, már elavult, és soha nem lesz érthető.” Európát ismét elrabolták. Most éppen Európából, s már Kadmosz sem él, aki elindulhatna megkeresni.

Kezdem talán megérteni a magam nyugtalanságát, azt, ami Európáról hallván az utóbbi időkben zavarba ejt? Nem lehetetlen. Európa, a türoszi kiráyleánnyról elnevezett rész-földrész, mint kulturális egység, kétségtelen érték a szememben. Csakhogy, úgy tűnik, Európa önmegvalósulása egyben önelvesztése is. Vajon szükségképpen az? Ha a legfőbb európai érték a kultúra sokszínűsége, a szó legszélesebb értelmében vett kulturális tolerancia, mindannak elfogadása, ami nem ő maga, vajon következik-e az

is ebből, hogy kulturáját, a kultúra szónak most már a szűkebb értelmében, azt, amit, hogy Nietzschevel szóljak, „a nemesek, a hatalmasak, a magas rangúak, az emelkedett gondolkodásúak” teremtettek, ezt az arisztokratikus kultúrát el kell, hogy nyelje mind-az, ami „alacsony sorú, alantas, közönséges”? Vajon a mások kultúrájának tisztelete azonos-e a kultúrátlanság kultúrájának, a pusztá hasznosság kultúrájának az elfogadásával, amely „kultúra” ráadásul nem is a másoké, hanem a legmélyebben sajátunk?

Ami zavarba ejt, ami nyugtalanít, az az, hogy nem tudok válaszolni ezekre a kérdésekre. Párizsban, a Marais negyedbeli rue de Thorigny palotájában elhelyezett Picasso-múzeummal szemben berendeztek egy másik múzeumot is: az anti-művészetek múzeumát. Az ebben kimustrált matracokat, botra tűzött kiszáradt baguette-végeket, horpadt colás- és sörös-dobozokat, és a világ ki tudja hányféle kacatját nem tudom hány szinten kiállító anti-művészek jelentős részének bizonyára az a titkos hite, hogy valójában ők az európai szellemiség jobbik mozzanatának megtestesülései (jóllehet egy ilyen mondat semmiképpen sem hagyná el szájukat) – szemben azzal a Picassoval, akinek művészete ötven évvel korábban, nem vitás, botrányosnak tűnt volna a második császárság művészetpártoló polgárainak szemében, a maga korában azonban már befogadást nyert a magaskultúra panteonjába és így többé nem tiltakozás a világ elfogadhatatlanul igazságtalan rendjével szemben. Ők, csakis ők, az anti-művészek azok, akik nem engedik az alkotást mint önértéket a hasznosság prózai világának részévé válni. Mert, de ha így gondolják, nagyonis tévednek, az, amit ők alkotnak, soha nem lesz befogadható. Tévednek, mert míg Duchamps *Fontaine*-je mint gesztus megtételének pillanatában még valóban polgárpukkasztó volt, addig a Picasso-múzeumot áhítattal látogató turista öt perccel később békésen botlatozik, néha félóra hosszat, néha csak néhány percet az anti-művészetek múzeumának kacatjai között, s miközben előnti a szar, nem gondolkodik rajta, hogy vajon tud-e, kell-e tudnia különbséget tenni szép és csúnya, végső soron persze jó és rossz között. Ez van, ezt kell szeretnem, hiszen kultúrember vagyok. De tényleg, milyen alapon lehet egyáltalán különbséget tenni?

Azt hiszem, elsőnek Nietzsche vette észre, hogy egy olyan kultúrában, amely fanatikusan hisz az embertől független objektív értékekben, az embertől független igazságban, egy ilyen kultúrában az objektivitás egyetlen kritériumának, az isteni kinyilatkoztatásnak a megrendülésével, mindenfajta igazság, mindenfajta érték megszűnik létezni. S Európát határozottan az jellemezte, hogy hitt a maga igazságában, hitt a maga erkölcsi és szépség-eszményeiben – de tette ezt azon az alapon, hogy meg volt győződve róla: ez az igazság és ezek az eszmények képviselik az objektív igazságot, az igazán érvényes értékeket, ezek Isten igazságai és értékei. Ezekért az igazságokért és értékekért nem az ember vállalta a felelősséget: Isten garantálta neki őket. Így aztán Isten halálával nincsen többé igazság és nincsenek többé értékek. De muszáj-e minden igazság és érték hiányát azonosnak tekinteni azzal, hogy mindenkinek megvan a maga igazsága, mindenkinek megvannak a maga értékei, s ezek között senkinek sincs joga különbséget tenni? Muszáj-e az igazság és az értékek pluralizmusának nevében

akármit igazságként és értékként elfogadni? Nem tudom. S a kérdést, ha talán nem is lehetetlen, biztosan nem könnyű megválaszolni. Husserl pl. meg volt győződve róla, hogy igen. Hogy igazságnak és értékeknek bármifajta relativizálása, akárcsak az emberi nem vagy bármifajta ésszerű lény konstitúciójához kötése olyan végzetes lépés, melynek eredményeként bárkinek az igazságát, bárkinek az értékeit el kell már fogadnunk. „Aki elfogadja ezt a lehetőséget [az igazságnak az emberi nemre vonatkoztatott relativitását – V. M.], azt a legszélsőségesebb szkepticizmustól legfeljebb csak nüanszok választják el; ez esetben az igazság szubjektivitása, az egyes személy helyett a fajra vonatkoztatott. ... Különböztetnem látom be, miért kellene elképzelt fajkülönbségeknél megállnunk, ha határokat vonunk? Miért ne ismerhetnénk el akkor egyenjogúként a valóságos fajkülönbségeket, az ész és az örület különbségét és végül is az egyéni különbségeket is?”

Husserl maga, ha jól értem őt, soha nem tudta ezt másképpen gondolni, később is, az életvilágok pluralitása mögött is feltételezte azt az univerzális észet, amely képes az abszolút teoretikus belátásra, amelynek abszolút felelőssége önmagáért ezen az abszolút belátáson alapszik. Ez a maga létét az ész eszméi alapján alakító emberiség Husserl szemében az európai örökséget testesíti meg. Azt hiszem nem tévedett, amikor így gondolta. Tisztában volt ugyan azzal, hogy az európai emberiség válsága egy rossz naturalista racionalizmusban gyökerezik. Azt azonban soha nem tudta, soha nem akarta, nem akarhatta úgy gondolni, hogy a racionalizmus eltévelyedése esetleg éppen univerzalizálásra törő igényében, a mindenki számára időtlenül érvényes igazság és értékek keresésében rejlik. Abban, hogy az európai ész nem akarja belátni: nemcsak arról van szó, hogy ő nem képes – végessége folytán – mindenre racionális magyarázatot adni. Nietzsche igaza volt, amikor az európai emberiség nagy fordulatát Thalész mondatában vélte felfedezni: „Minden víz.” A dolgok történetét elbeszélő mítoszról az univerzum (a *minden*) racionális magyarázatára való áttérés – ez teremtette meg Európát. Azt az Európát, amely meg volt győződve róla, hogy a benne megtestesülő beállítódás egy új és jobb emberiséget teremtett. Hallgassuk csak a lexikon szövegét: Európának „... az emberi nem kulturális és gazdasági életében való szereplése sokkal jelentősebb, mint a többi világrészeké együttvéve. ... Ámbár a legősibb művelt államok Ázsiában (Babilónia, Asszíria, India, Kína) és Afrikában (Egyiptom) keletkeztek, mégis Európa volt az a világrész, amely az ősi műveltséggel megismerkedve, népeinek rátermettsége, földrajzi helyzete, éghajlata és sok egyéb természeti tényező következtében azt továbbfejlesztette és magas fokú kultúrájával vezérlő állást szerzett magának a többi világrész felett.” Tulajdonképpen lehetetlen ennek a naiv szövegnek az igazságát kétségbe vonni. Ma már azonban nem lehet nem látni ennek a kulturális fölénynek a fonákját. Azt a pusztítást, melyet a technikai fölényt teremtő mindent-tudni-akarási végbevitt. Szükségképpen? Nem tudom. Ennek tudni akarása is tipikus megnyilvánulása magának ennek az attitűdnek. Nem tudom, hogy vajon lehetséges-e, lehetséges lett volna-e a felelősséget helyettesítő univerzálisan érvényes belátásra vagy jobb esetben, mint Husserlnél, az univerzális belátásra épülő univerzá-

lis felelősségre épülő európai praxis helyén a magunk belátásáért viselt felelősségre épülő praxist választani.

Nos hát, úgy tűnik, Európát ismét elrabolták. Ezúttal Európából, hiszen számára Európa nem érték ma már, hanem a hatékonyabb, gazdaságilag erősebb hatalomkoncentráció helyi megtestesülése.

2. Vajon lehet-e Európé elrablásának görög mítoszát úgy értelmezni mint azoknak az értékeknek a még névtelen rész-kontinensre telepítését, amelyek végül is Európa kultúráját, ezt a nagyszerű, ámde önpusztítóknak látszó kultúrát megteremtették?

Európé görög mítoszáról ez áll a lexikonban:

„Európé, a messzire-tekintő eredetileg az észak-Görögországbeli Epirus országának fő-istenasszonya, Zeus Euryopa női mása, Okeanos és Thetis leánya. Isteni kultusza utóbb elhomályosodván, Phoinix és Perimede leányaként szerepelt, s minthogy Phoinixnak eredetileg görög alakját a kisázsiai görögök Phoinikia (Foenicia) névadó ősenek tekintették, Európé föníciai királylánnyá lett és Phoinix mellett a föníciai Agenort is atyjaként emlegették. Ígyképen az az ősi monda, mely Európénak Zeusztól rablás útján való megszerzéséről beszélt, szintén Föníciába helyeztetett, s azt mesélték, hogy a királyleány Týrusban vagy Szidonban virágokat tépett a mezőn, s ekkor Zeus bika képében közeledett hozzá, megejtette, s a tengeren át Krétába vitte, hol tőle származtak a sziget hatalmas királyai.”

Nos, e mondának három olvasatban két nagyon eltérő szövegére bukkantam. Az egyikben Európé testvére, aki keresésére indult, „Kadmosz ... ment tovább, míg el nem érkezett Delphi városába, mely a Parnassus alatt fekszik. És ott egy márványoszlopon nyugvó szép templomot pillantott meg, mely gyönyörűen ragyogott a reggeli napfényben. Kadmosz bement a templomba és ott találta kedves testvérét, Európát.” Azaz Kadmosz végülis rátalál hűgára, együtt alapítják Thébait: „Európa tehát elindult Delphiből testvérel, Kadmoszal, s amint egy kicsit haladtak, egy tehenet láttak a fűben feküdni. Közeledtükre a tehén fölkelt s feléjük tartott; erről mindjárt észrevették, hogy ez az az állat, melyről Phoebus Apolló beszélt. Mentek hát utána messze földre, míg végre egy nagy síkság közepén lefeküdt, s Kadmosz tudta, hogy ez az a hely, melyen neki várost kell építenie. Épített is ott sok házat és a várost Thébének nevezte el. És Kadmosz Thébe királya lett, és testvére, Európa, ott élt vele együtt. Igen bölcs és jó király volt, igazsággal és szeretettel kormányozta népét. Idővel aztán meghalt Kadmosz is, Európa is és meglátták anyjokat, Telephasszát, abban a boldog országban, melybe a jó emberek szoktak költözni halálok után és többé sohase váltak el egymástól.” Nos, ez a „boldogan élnek míg meg nem halnak, s igazán csak azután” – változat nem hangzik valami nagyon görögnek. S nemcsak az hangzik keresztényien, ami le van írva. Hiányzik a szövegből mindaz a nehézség és tragédia, ami Thébai alapításával kapcsolatos, s előrevetíti a Thébai mondakör valamennyi ismert sorstragédiáját.

A másik két változatban a bika, Zeusz nem Delphoiba, hanem Kréta szigetére vitte Európét, ahol is három gyermeket nemzett vele, akik mind nagy királyok lettek.

Egyik közülük maga Mínosz király volt. A testvére keresésére induló Kadmosz és két másik fiútestvérük, Phoinix és Kilix nem is leltek rá Európéra, mert nem is vetődtek el Kréta szigetére. „Kadmosz ... anyjával együtt Thrákiában keresett menedéket.” Anyja halála után azután „felkerekedett, hogy ismét szerencsét próbáljon: hátha megtalálja Európét, s akkor megnyílik az út hazája felé.” [Agenór király ugyanis úgy rendelkezett, hogy míg fiai meg nem találják Európét, ne is kerüljenek a szeme elé.] Ekkor megy Kadmosz Delphoiba jóslatért. Apollón azt feleli, hogy ne legyen többé gondja testvéreire, hanem „ha otthonra akar találni, menjen el a pásztorok közé, válassza ki a gulyából azt a tehenet, amelyik a hold jelét viseli az oldalán, azt vásárolja meg és fogadja vezetőjének. Hajtsa maga előtt a tehenet mindaddig, amíg az elfárad, és leheveredik valahol, azon a helyen azután építsen várost magának.” Menne is itt minden rendben, Kadmosz azonban, mielőtt nekifogna felépíteni Thébai városát, fel akarja áldozni Pallasz Athénénak a tehenet, amely eddig vezette – s ebből származnak a bonyodalmak. Az áldozathoz tiszta víz kell, a vizet egy rettenetes sárkány őrzi, akit Kadmosz persze végül is legyőz, de emberei szinte mind egy szálig elpusztulnak. Athéné tanácsára elveti a sárkány fogait, melyből tüstént harcosok nőnek ki, akik, a „sárkányfogvetemény”, mindjárt egymásnak is esnek, közülük is alig marad valaki életben. A sárkány megöléséért, amely Arész szolgálatában állott, Kadmosznak aztán már csak csekély büntetést kell elszenvednie, végül is megalapíthatja Thébai városát, feleségül veheti Arész és Aphrodité gyönyörű leányát Harmoniat. Kadmosz életében, ha Thébai városának történetében nem is, ezzel véget is értek a bonyodalmak.

A harmadik változat (Trencsényi-Waldapfel Imre) nem sokban, igen kis nüanszokban csupán, különbözik a másodiktól (Szabó Árpád), hacsak nem tekintem lényegesnek azt, hogy Európé, mielőtt Zeus elrabolná, álmot lát: „... a szépséges Európéra csodálatos álmot bocsátott egy éjszaka Aphrodité, a szerelem istennője. Két világűrész versengett érte, asszonyi alakban álltak meg az ágya fölött, az egyik Ázsia, a másiknak akkor még neve sem volt.

– Az én földemen született, én is neveltem őt – mondta Ázsia, és átölelte a leányt.

– De nekem rendelte Zeus, és róla fognak elnevezni engemet – mondta az ismeretlen, és ellenállhatatlan erővel ragadta magához Európét.

Ekkor felriadt álmából a királyleány. Sokáig ült még szótlánul az ágya szélén, dörzsölte szemét, de nem tudta kitörölni belőle a látomást, olyan mélyen vésődött a szívébe a két asszony alakja.

– Melyik isten küldhette szememre ezt az álmot? – tűnődött magában. – És ki lehet az idegen asszony, hogy máris vágy fogta el a szívemet utána? Milyen szeretettel karolt át, és úgy nézett rám, mintha a leánya volnék! A boldog istenek fordítsák jóra az álmomat!”

Erős a gyanúm, hogy ez az álom is modern betoldás. Ha jól sejtem, a görögök nem nevezték még Európát Európának, pontosabban: elnevezésektől függetlenül eszük ágában sem volt még két földrészben gondolkodni. De nem hiszem, hogy ez lenne számkra a lényeges. A lényeges inkább a mítosz mai olvasata, álommal vagy anélkül.

A legfőbb isten akarata, hogy Azsia szép szülötte (a kultúra talán?), az istentől megtermékenyülve átkerüljön Európába, s külön nevet adjon a földrésznek. A gondolat, hogy – hogy is mondta a lexikon? – Európa vezető állást szerzett magának a földrészek között. De nem kevésbé lényeges számomra, hogy két alapvetően eltérő változattal találkoztam, még ha sejtem is, hogy a Cox-félének – mert őtől van a krisztianizált változat – kevés köze van az antik forrásokhoz. [Elnézést, hogy ennek idő híján nem nézhettem utána, meg fogom tenni, kedvet kaptam az ebbeli kontárkodáshoz.] Még ha semmi köze sincsen, akkor sem lényegtelen viszont; hogy a görög regéknek e szép feldolgozásán több generáció – a magamé is – tanulta a görög mitológiát és sajátított el egy békésen harmonikus-napfényes görögségképet, ahol minden jó, mert jó a vége, ahol boldogan éltek, míg meg nem haltak, meg még azután is. Egy szóval, hogy a Winckelmann-Goethe-féle görögségképet interiorizáló Lukácsot idézem: mely „boldog kor, melynek útját csillagok fénye világítja meg”. Az érzésem szerint a mítosz görög formáját hívebben idéző másik két változatnak azután inkább a Burkhardt-Nietzsche-Heidegger féle görögség-kép felel meg: ahol a napfényes apollói mellett (mert az is jelen van, hiszen éppen ebben a változatban veszi feleségül Kadmosz Harmoniát!) a vad dionüszoszi is meghatározó szerepet játszik: a polemosz világa, ahol „a háború mindenek atyja és mindenek királya”. Ahol az emberiség „sárkányfog-vetemény”.

Nem feledkezhetem meg természetesen arról, hogy nemcsak a húszadik századi keresztény-szellemű mítosz-interpretáció, hanem azért maga a történelmi kereszténység is, minden fundamentalizmusa dacára, szelídebbé tette az európai emberiséget. Megszelídította, aztán fel is szabadította a lázadó rabszolgát. Csakhogy az megölvén Istent létrehozta a nihilizmus korát, a kort, melynek eljövételét Nietzsche előre látta, s melyről Husserl rettegett; Husserl, minthogy Isten feltámasztására nem vállalkozott, odaültette valami felhőkakukkvárba az igazságot magát. Reménytelen kísérlet. Az viszont megeshet, hogy Nietzsche jóslata beválik: „Miután a keresztény becsületesség az egyik következtetést a másik után vonta le, végül levonja majd a *legfontosabb következtetést* is, az önmaga elleni következtetést; ez akkor történik, amikor a következő kérdést teszi fel: 'Mit jelent az igazság akarása?' ... És itt térek vissza problémámhoz ... mi volna az értelme egész életünknek, ha nem az, hogy az igazság akarása bennünk *problémaként* tudatosult? ... Semmi kétség: az igazság akarásának öntudatosodásába fog *tönkremenni* a morál: e százfelvonásos nagy színjáték a következő két évszázadban zajlik le, ez lesz a legszörnyűbb, legkérdésesebb és talán a legreményteljesebb előadás ...” A diagnózis tökéletes, a jóslat első része bevált. Miért ne válhatna be teljesen. S akkor talán nem lesz szükség az „ész heroizmusára” ahhoz, hogy Európa ne pusztuljon el „a szellemellenességben és barbárságban”.

EGYETEMES ERKÖLCS VERSUS ETIKAI RELATIVIZMUS

(A francia felvilágosodás öröksége: multikulturalizmus
vagy emberjogi univerzalizmus?)

LUDASSY Mária

Montaigne óta emancipatórikus szerepe volt a tündér- (vagy boszorkány) meszerű útleírásokból, hol-volt-hol nem volt hangulatú narratívákból származó, az erkölcsök összemérhetetlen sokféleségét sugalló relativista tényeknek-érveknek. A vallásháborúk korában a vallási tolerancia eszmei szövetségese volt az etikai relativizmus ezen példatára: vannak és virágoznak olyan kulturák, melyek nem ismerik a kardinális keresztény erényeket (kiváltképp a szüzesség nem-erényként való elvetése volt kedvenc példája a „libertinus” gondolkodóknak a reneszánsztól a felvilágosodásig), s e természethez közelálló népek a közösség boldogulását nem tagjaik természetes boldogságvágyának, a testi öröm forrásának elfojtása-eltiprása árán vélik megvalósíthatónak. Ám nem csak szabadságszerető idillekről tudósítottak a világtutatók (az individuális boldogság és a közérdek *prestabilita harmoniáját* hirdető szexuál-szabadságharcos utópiák közül a legcsodálatosabb *Diderot* Bougainville utazásához írt pótlása). Hihetetlen kegyetlenkedések, kínzások, gyermekáldozatok és szülőgyilkosságok, rituális és étrendi emberevés ténye-réme is szerepelt az útibeszámolók között. Ami éppen hogy nem azt igazolta, hogy keresztény karitás Krisztus szeretetvallása nélkül is lehetséges az egyetemes emberszereteten, az emberiség „quod semper, ubique et ab omnibus” meglévő elvein alapuló erkölcs. *Locke*-nak remekül jött az emberevés empíriája, midőn Descartes velünk született erkölcsi elveinek tanát kívánta cáfolni, ám elég sok nehézségbe került, amíg az *Emberi értelemről* szóló értekezés második könyvében a „Nincsenek velünk született gyakorlati elvek” kiinduló tételétől eljutott a matematikailag bizonyítható morál tételezéséhez. S természetjogi bázisú, az ember elidegeníthetetlen természetes jogain alapuló társadalomfilozófiájában, a *Polgári kormányzatról* szóló értekezésében *Locke* mintha el is felejtette volna a gyakorlati

elvek velünk születettségét cáfoló etnográfiai esettanulmányokat, s oly határozottsággal állítja az első gyilkos, Káin kitörölhetetlen bűntudatát, mely ugyan a testvérgyilkosságban nem akadályozhatja meg, de abban igen, hogy lelkiismeretfurdalás nélkül élvezze véres tette gyümölcseit, mintha sohasem ecsetelte volna a vademberek európai ésszel felfoghatatlan kegyetlenkedéseinek erkölcsmentes szokásait. Ezen, a gyilkosok lelkéből is kitörölhetetlen erkölcsi érzék kutatásával, a lelkiismeret ontológiai bázisának keresésével telt a „Voltaire századának” is becézett felvilágosodás kora, mely bázist nem volt könnyű kibányászni a bibliai fundamentalizmus kellékeként szétzúzott egyetemes (katolikus?) erkölcs romjai alól, a keresztény – azaz európai – civilizáció kitüntetését valló valláserkölcs kritikája közepette. Miközben az erkölcsi univerzalizmus, az emberre mint emberre érvényes elidegeníthetetlen szabadságjogok posztulátuma – ha szigorúan vesszük: a görög és zsidó, a férfi és nő, az úr és szolga közti különbséget eltörölő kereszténység legfontosabb morálteológiai hagyománya – elengedhetetlen eszmei fegyver, szellemi szövetséges a helyi hagyományok nevében uralkodó evilági zsarnokságok elleni szabadságharcban. Voltaire „Metafizikai értekezése” (1734) még az emberiség egységes származása elleni bibliakritikusi magabiztosság szellemében íródott:

„Mind e különböző emberek, akiket Ön lát, mondja nekem, ugyanattól az atyától származnak; és elmesél egy hosszadalmas történetet valami Ádámról. De igen gyanusnak tűnik nekem, amit a hosszú fekete reverendába bújtatott ember beszél. Érdeklődöm, hogy vajon egy gyapjas feketehajú és lapos orrú néger férfiúnak született-e valaha szőkehajú, hajlott orrú és kékszemű gyermeke, hogy fehér férfiak és nők világrahoztak-e valaha sárga népeket. Azt válaszolta, hogy soha...” (109. o.)

A biológiai eredet különbözőségét még inkább áthidalhatatlan-összemérhetetlen különféleséggé teszi a kulturális-történelmi fejlődés eltérő volta, s az, hogy Voltaire korai művében nincs kitüntetett – mondjuk „európacentrikus” – erkölcsi értékrendszer. Ami Pascal számára melankólikus tényítélet volt – t. i. hogy ami erény a Pirreneusok innerső oldalán, az bűnnek számít a túlsó oldalon – az Voltaire számára szinte diadalmenet: a Tízparancsolat *nem* „mindig, mindenütt és mindörökké” érvényes erkölcsi elvek foglalata: „Törvények kellene, hogy a társadalom fennmaradjon, ahogy minden játékhoz szabályokra van szükség. E törvények többsége önkényesnek tűnik; kitalálódik érdekeiktől, szenvedélyeiktől és véleményüktől függenek, valamint az éghajlat természetétől, mely alatt az emberek társadalomba tömörültek. Valamely országban, melyben a meleg miatt a bor őrjöngésre készítené az embereket, célszerűnek találták bűnnek nyilvánítani a borivást; hidegebb éghajlaton dicsőség bortól lerészegedni. Emitt a férfinak be kell érnie egy feleséggel; amott megengedik, hogy anynyit tartson, amennyit csak etetni tud. Egyik országban az apák és anyák esdekelnek az idegeneknek; feküdnének le leányaikkal, másutt meg elveszti becsületét az a leány, aki odaadja magát egy férfinak. Spártában bátorították a házasságtörést; Athénban halálbüntetéssel sújtották.” (9. fej. Az erényről és a bűnről, i. k. 121. o.)

Jellemző azonban, hogy a megértő mosollyal kísért „relativista” tények kivétel nélkül az étkezési és szexuális szokások sokféleségét érintik: nem hiszem, hogy létezik olyan univerzalista gondolkodó, aki a kínai és a francia konyha különbségét kívánná megszüntetni, midőn az emberi jogok érvényességét szeretné kiterjeszteni a Tiamennen térre. A kulturális relativizmus és a konvencionizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Voltaire *Metafizikai értekezésében* az eltérő kulturák különféle törvényekben-játékszabályokban egyeznek meg. Ám van egy egyetemesen érvényes norma, ami azonban nem a törvények tartalmára, hanem betartásuk kötelező voltára vonatkozik. Voltaire itt lényegében Hobbes *Leviatánjának* igazságosság-definícióját veszi át: a lefektetett szabály (szerződés) betartása az igazságos, megszegése az igazságtalan. A szabály szubsztantív tartalmára való rákérdezés illegitim – mivel a legitimitás a pusztá szabálykövetés. És mivel nincsenek „transzkulturális”, természetes jogok – sem kitüntetett civilizáció, melynek normái természetjogi tekintéllyel bírnának – nincs mit és kitől, nincs jogalap vagy metapolitikai elv, amit számon lehetne kérni a különböző kulturáktól önnön játékszabályaik tiszteletbentartásán túlmenően:

„De mindeme népek, kik oly különböző módon viselkednek, találkoznak abban az egy dologban, hogy *erényesnek* nevezik mindazt, ami megfelel a lefektetett törvényeknek, és *bűnösnek*, ami ellentmond nekik. Így az az ember, aki Hollandiában szembe száll az önkénnyel, igen erényes embernek számít, azt pedig, aki Franciaországban köztársasági kormányzatot akar létesíteni, halálbüntetéssel sújtják. A legtöbb törvény oly szemmel látható ellentmondásban van a többivel, hogy nemigen fontos, milyen törvények útján kormányozza magát egy állam; annál fontosabb, hogyha egy törvényt egyszer már bevezettek, akkor vigyék is keresztül. Így semmiféle következménnyel nem jár, hogy a kocka- vagy kártyajáték szabályai ilyenek vagy olyanok, de egy percig sem lehetne játszani, ha nem követhénk legalább azokat az önkényes szabályokat, amelyekben megállapodtunk.” (uo.)

Az európai felfogású jogbiztonság egyik fontos mozzanatát ez a jogpozitivistá felfogás is tartalmazza: kádi bíráskodás kizárva, nem lehet *ad hoc* változtatni a törvényeket, személyi szimpátiák alapján alkalmazni vagy felfüggeszteni a törvény szigorát. De nem lehet a szomszéd kertjében virágzó jogszabályokat sem megkívnálni: aki olyan országban született, ahol csapd-le-csacsit játszanak, hiába szeretné racionális képességeit bridzsjátékszámában kibontakoztatni, ezt hazai pályán nem teheti. Voltaire azonban maga is paradigmaváltásra kényszerül, midőn olyan törvényekkel találja szemben magát, melyek ugyan hibátlanul kielégítik a zárt logikai érvényességű szabályok kritériumát, erkölcsileg-emberileg mégis elfogadhatatlanok. Ahol inkvizíció van, ott máglyára vetik az eretnekeket, halálra kínozzák a szentségtöréssel vádolt kamaszokat – mi baja volt Voltaire-nek Calas kínhalálával, La Barre lovag lefejezésével? A toulouse-i inkvizíció csupán saját játékszabályainak megfelelően járt el! Mi jogon akar természetjogi-„transzkulturális” normákat számonkérni ott, ahol a blaszfémia halálos bűnnek számít, s a kínvallatás kegyeletteljes erénynek, mert a nagy és kis inkvizítorok ilyen szabályokban állapodtak meg?

Ez rossz játék, döntött az 1760-as években Voltaire, és egyetemes érvényű erkölcsi normák, szükségszerű és kategorikus morális imperatívuszok megalapozásával kísérletezett, ám a kanti kategorikus imperatívusznak éppen kategoricitását nem tudná elfogadni (ahogy ötven évvel később, immár a kanti megfogalmazás ismeretében, Benjamin Constant is ugyanezen példán illusztrálja, hogy a leguniverzálisabb érvényességű erkölcsi parancsolat sem szükségszerűen érvényes erkölcsi határszituációkban).

„Valamennyien szeretjük és erénynek tartjuk az igazmondást, mert érdekünkben az áll, hogy ne csalatkozzunk. Annál nagyobb becsstelenségnek tartjuk a hazugságot mert minden rossz cselekedet közül ezt a legkönnyebb elrejteni és a legkevésbé költséges elkövetni; ám hány és hány alkalommal lesz a hazugság heroikus erény! Amikor például egy barát megmentéséről van szó, gyalázat sújtaná, aki az igazat mondja, és semmi különbséget nem teszünk az ártatlanokat rágalmozó meg az olyan fivér között, aki hazugság révén megmenthetné testvérét, de megmondja az igazat s ezzel bírótá juttatja.” (124–125. o.)

Rendben van: nem hiszem, hogy bárki enyhítő körülményként értékelné, ha egy besúgónak bizonyult barátja azzal védekezne, hogy csakis az igazat jelentette a III/III-nak. De Voltaire eredeti álláspontja szerint egy olyan országban, ahol a pozitív jog előírja a feljelentési kötelezettséget, nem lehet rákérdezni a kérdéses törvény erkölcsös voltára, mert erkölcsös *per definitionem* csak az lehet, ami megfelel a törvényes előírásoknak (lsd. Leviatán). Később a metapolitikai-morálfilozófiai rákérdezés lehetőségét több variációban próbálja megalapozni Voltaire – és ezen egy témára írt változatok mind messzebbre viszik a velünk született erkölcsi elvek létét tagadó „ortodox” locke-iánus állásponttól, s közelítik valamiféle erkölcsi apriorizmus felé, ami egészen más – mondhatni ellentétes – értelmet ad a kulturális relativizmus továbbra is perdöntőnek tartott tényének. A porosz trónörökösnek 1737. október 15.-én írt levelében az erkölcs *diszpozicionális* felfogásával kerüli ki – vagy kerüli meg – az innatizmus vs. empirikus erkölcs antinómiáját, az összemérhetetlen szokáserkölcsök szertelensége és az univerzalisztikus érvényességű norma érvényesség-igényének dilemmáját:

„Én az embert vizsgálom. Bármilyen anyagból is van összegyúrva, szemügyre kell venni, van-e valóban bűn és erény. Ez a lényeges kérdés az embernél, nem bizonyos törvények alatt élő bizonyos társadalom számára, hanem az egész emberi nem számára; Fenségednek, aki egykor uralkodni fog, az erdeiben dolgozó favágóknak, a kínai mandarinoknak és az amerikai vadembereknek. Locke, ez a legbölcsebb metafizikus, akit ismerek, jogosan vonta kétségbe a velünk született eszméket, s úgy látszik, az a véleménye, hogy nincs semmilyen általános érvényű erkölcsi elv. E kérdésben vitatni mérészelem e nagy ember gondolatát. Abban egyetértek vele, hogy velünk született eszme nincs; amiből következik, hogy lelkünkben egyetlen velünk született erkölcsi ítélet sincs; de mivel szakáll nélkül születünk, következik-e ebből, hogy nem azért születünk, hogy bizonyos korban szakállunk lehessen?” (i. k. 132. o.)

Harminc évvel később, *A tudatlan filozófus* (1766) még magabiztosabban állítja az erkölcsi diszpozíciókból szükségképpen kinövő erkölcsi eszmék egyetemességének elvét a természettudományokban való tájékozottság tökéletes hiánya. Sőt a barbár szokások és embertelen szertartások kultusza sem lehet akadály a népek etikai ekvivalenciájának, melyet immár nem az erkölcsök tartalmi különféleségét áthidaló szabály-követő viselkedés formális kritériuma, hanem a lényegi-tartalmi uniformitás posztulátuma garantál.

„Előttem egy barbár, tudatlan, babonás horda, egy vérengző és kegyetlen nép, amelynek nyelvében még csak megfelelő szó sincs a geometria és az asztronómia megnevezésére; mindazonáltal ezt a népet ugyanazok az alapvető törvények korlátozzák, mint a bölcs káldaebelit, aki imerte a csillagok járását... Mindeme népek azt állítják, hogy tisztelni kell apánkat és anyánkat, hogy az esküszegés és az emberölés förtelmes dolog.” (31. §. Van-e erkölcs? i. k. 143. o.)

Még az elagott szülők megölése, sőt megevése is a szülők iránti szeretet és tisztelet manifestációja: attól a szörnyű haláltól menti meg őket, amit az ellenség fogságába esés jelentene, attól a szégyentől, amit az ellenség eledeleivé válás okozna. Az emberölés tilalma különben csak törzsen belül érvényes norma – ez nem igazán Voltaire és a természetjogi gondolkodók útja.

A némi anakronizmussal „polgárjogi harcosnak” mondható Voltaire akciói jogfilozófiai megalapozásához elengedhetetlennek tekintette az erkölcsi normák érvényességének, az emberi méltóság tiszteletben tartásának „általános és szükségszerű” voltának deklarálását, s ennek kedvéért ekkor már szívesen megfellebbezett az albinók és a feketék, az erotomán afrikai törzsek és a szerzetesek szűzességi fogadalma közötti különbségeknek az emberi nem erkölcsi egységét kétségbevonó következményeiről.

„Úgy tűnik nekem, hogy az igazságosság fogalma oly természetes, oly egyetemesen kialakul minden emberben, hogy független minden törvénytől, minden szerződéstől minden vallástól.” (Az igazságosság fogalma, i. k. 143. o.)

A *Metafizikai értekezés* konvencionalista igazságosság-felfogása, mely formális jellegével – szabálykövetés a szabály tartalmára való tekintet nélkül – kizárja a különféle kultúrkörök emberiség-szemlélet szerinti összemérhetőségét, *A tudatlan filozófus*, felfogása szerint kizárólag Hobbes nézete, aki úgy véli „nem létezik más törvény mint a megállapodás törvényei” (152. o.), ám gyakorlati erkölcsével maga is rácsafol amorális elméleti elveire. Ahogy az egyenesági Ádám-leszármazás tagadása is túl messzire ragadta Voltaire-t – egészen az emberi nem erkölcsi egységének a kétségbevonásáig – aképpen az egyetemes erkölcsi normák univerzalista posztulátuma is mintha túl sokat bizonyítana: majdnem mindegy, hogy milyen embertelen és elvtelen a különböző népek konkrét erkölcsi gyakorlata, az igazságosság elveinek absztrakt érvényesülése nem szenved(het) csorbát.

„Valamennyi nemzetnek sajátos vallási szertartásai, és igen gyakran képtelen és kegyetlen teológiai vagy metafizikai nézetei voltak, de ha arról van szó, hogy igazságosnak kell-e lenni, az egész világ egyetért.” (38. §. i. k. 153. o.)

Az igazi kihívást a francia felvilágosodás filozófusai számára nem annyira a különböző kultúrák szokásai-erkölcsai közötti összemérhetetlen különféleség jelentette, mivel ezt az emberi természet lényegi uniformitásának posztulálásával megoldhatónak vélték – legkedveltebb angol (pontosabban skót) barátjuk, David Hume példája nyomán, aki miután az *Inquiry into the Principles of Morals* Appendixében összefoglalja relativista benyomásait az időutazásáról (oly korba érkezett, melyben a filozófusok fiúknak udavaroltak ill, dicsőítették a hálátlan zsarnokgyilkost, az öngyilkosságot etc.), mindezt látszattá fokozza le az emberi természet változatlanságának tézisével, mely a (mérsékelt) önzést és a még mérsékeltebb jóindulatot a világ minden táján és a történelem minden korszakában lényegében egyformának mutatja. Ám a franciákra kevésbé volt jellemző a „mérsékelt” jelző, ezért eljutottak ahhoz a gondolatkísérlethez, mely az emberi természet kitüntetett és egyetemes attribútumai – racionalitása és szabadsága, értelmes érdekkalkulációra való képessége és szociabilitással kombinált szenvedélyei – kiindulótételéből nem az emberi erkölcs egyetemes emberiségét, hanem annak reménytelen szélső-szubjektivista szétesését következett ki. Nem véletlen, hogy Voltaire-t nemcsak a toulouse-i inkvizíció tényleges rémtettei, hanem a század második felében fellépő naturalista nihilizmus teoretikus antihumanizmusa (mindenekelőtt La Mettrie Embergépének mechanikus amoralitása és Helvétius semmivel sem moderált egoizmuselmélete) is arról győzték meg, hogy az erkölcsi érzéket kitüntetett ismeretforrásként tételezze, mely a megvetett metafizika (majdnem morálteleológia) apparátusát mozgósítja az igazságosság univerzális érvényességének biztosításához és a tapasztalati-történelmi világ tényleges igazságtalanságai teoretikus megsemmisítése érdekében.

„Az égből kapja meg együtt az értelemmel
A lelkiismeret zabláját minden ember,
Az értelemmel ez már együtt születik,
Ezekből evidens, mit az erkölcs tanít.”

(A természeti törvényről, 1755 Petri György fordítása, i. k. 298. o.)

Sőt az értelmi evidenciákkal ellentétben az erkölcsi tanítások érvényességét még a normaszegők sem tudják el-nem-ismerni: nem igaz ugyan az ágostoni „non posse peccare” tétele, mert vétkezni azt tudnak, csak azt nem tudják, hogy ne vétékként fogják fel gáztetteiket. Így semmisül meg minden empirikus erkölcsellenesség az Erkölcs Örök Igazságai metafizikai magaslatáról nézve:

„S az apagyilkosok, a rágalmazók,
 Sem szólnak szívük mélyén efféle szót:
 'De szép lesújtani, s kivált ártatlanokra!
 Ágyékba döfni, mely életünket adta!
 Be gyönyörű a bűn! Ó isteni tökély!’
 Pedig ezt mondanák, ehhez kétség se fér,
 Ha nem éreznék az egységes s szörnyű rendet,
 Amit tiztel a bűn, akkor is, ha megszeg.”

(uo. 299. o.)

Logikailag Diderot fedezte fel – s ő ijedt meg legjobban önnön *trouvaille*-ától – annak lehetőségét, hogy az értelmes érdek-kalkuláción, sőt egyenesen a *quod tibi fieri non vis ateri non feceris* klasszikus természetjogi, pontosabban újtestamentumi maximán nyugvó racionális kölcsönösségi elv nem feltétlenül vezet az erkölcsi evidenciák elfogadásához, a másik embert erkölcsi személynek tekintő humanitás elveinek elismeréséhez. Nem arról van szó, hogy a racionális érdek-kalkuláció rövidtávrú tervező formáját választom, és a *potyautas* szerepét preferálom (tartsa be mindenki más a törvényt...), avagy csupán gyakorlati erkölcsömben nem követem az erény elvben elfogadott elveit. A *Természetjog* című Enciklopédia-cikk (1755) „erőszakos okoskodója” az emberellenes elvek logikus, sőt méltányos megalapozására használja fel racionalitását. III. Richárdként elhatározza, hogy „rettenetet és zűrzavart hoz az emberi nemre”, s még a „gyáva lelkiismeretet” sem kell elhallgattatnia, mert ilyen nincs neki. És mindenekelőtt méltányos: nem várja el, hogy vele szemben másképp járjanak el, mint ő az embertársaival – csak azt a rettenetet teszi meg, amit vele is megtehet mindenki más, aki hasonló elszántsággal (vagy elvetemültséggel) képes kezelni felebarátait. „Mit felelhetünk erőszakos okoskodónknak, mielőtt megfojtanánk?” – kérdi kétségbeesve Diderot, mert az emberellenes tettek elkövetőjének (Beccaria tanítása nyomán) meg lehet bocsájtani, de az emberellenes elvek hirdetőjének soha. Mert ez utóbbi, La Rochefoucauld-t parafrázálva, még a képmutatás bűnével sem hajlandó hódolni az erény előtt. Válaszolni viszont kell neki, mivel racionálisan érvel a bűn reciprocitását valló veszedelmes világnézete védelmében, s érv nem maradhat megcáfolatlanul. Erőszakos okoskodónk az újkori szabadságfilozófiák legfontosabb előfeltevését teszi magáévá: mindenki maga ítélheti meg, hogy mi a legjobb neki, s ebből azok sem zárhatók ki, akik úgy vélik: nekik az a jó, ami másnak rossz, az okoz örömet, ami másnak fájdalmat – azaz a szadizmus „avant la lettre”.

Diderot csupán a metodológiai individualizmus feladásával látja feloldhatónak a dilemmát: nem lehet az egyes ember racionalitására, az individuum érdekkalkulációjára bízni az erkölcs fundamentumának lerakását, s mivel más (nemzeti vagy vallási) fundamentumok továbbra sem vonzzák, marad az emberi nem mint egyszerre reális (kvázi biológiai adottság) és ideális (morális hiposztázis) referencia-pont a naturalista nihilizmus és a kultúrális relativizmus szilárd ellenpólusaként.

„Azonban ha elvesszük az egyes embertől az igazságos és az igazságtalan megítélésének jogát, milyen ítélőszék elé visszük e hatalmas kérdést? Hova? az emberi nem síne elé; egyedül az emberi nemet illeti meg a döntés joga, mivel az emberiségnek egyetlen szenvedélye van: minden egyes ember java.” (i. k. 465. o.)

Mielőtt naivitásként megmosolyognók az „emberi nemhez való fordulást”, gondoljunk arra, hogy száz évvel később a naivitással ritkán vádolt *Tocqueville* sem talált jobb menedéket – esetében a „többség zsarnoksága” elől – mint az éghez (vagy az emberi nemhez való) fellebbezést, mert más legális lehetőség nem adódik a majoritárius demokráciában az egyéni lelkiismeret számára. Akár az Éghez, akár az Emberiséghez fohászkodunk – fellebbezünk, ez egyaránt feltételezi a pozitív jogi konvenciók – legyenek ezek akár a korlátlan népszuverénitás döntései, akár egy *jure divino* uralkodó abszolutizmus diktátumai – előtt vagy felett létező természetjogi normák érvényességét, melyek egy az individuális érdekkalkulációk racionalitásán és az államraisonon egyaránt túlmutató magasabbrendű Racionalitást reprezentálnak. Ebben a felmelegített természetjogi tradícióban találtak közös nevezőre az egymással szinte semmi másban egyet nem értő „philosophe”-ok, amikor megjelent *Helvétius* „A szellemről” majd „Az emberről” című műve, a mindent a személyes önzésre redukáló etika leglogikusabb kifejtése, mely kifecsegte a kimondhatatlan titkot: az egyéni önzésekből és csakis abból építkező többségi elvű politikai hatalom a hagyományos zsarnokságnál is despotikusabb elvet képviselhet, mivel a kisebbség számára még a morális méltóság megtartását sem engedélyezi – hiszen az rossz neki, amiben mindenki más (vagy a túlnyomó többség) örömet leli; s a tényleges többség döntése kevésbé vitatható, mint egy monarcha uralmának isten kegyelméből való volta – ez utóbbit pretenderek tucatjai kérdőjelezhetik meg, míg a nagyobb rész boldogsága kétségessé teheti a kisebbségnek még a boldogtalansághoz való jogát is, amennyiben az zavarja a többség ön-elégült élvezetét.

Diderot még nem ismerhette Benthamnek a jó-jó játék és a költészet élvezeti értékének elvi ekvivalenciáját kimondó híres-hírhedt tételét, ám már *Helvétius* utilitarizmusa kapcsán is az a véleménye, hogy az érzéki élvezetek hajszolására és a fizikai fájdalom kiküszöbölésére redukált személyes érdek akkor és csak akkor kalkulálható ki zökkenőmentesen, ha kiiktatunk minden, a testiségen túlmutató vagy szupraindividuális szempontot, *stricto sensu*, ha zárójelbe teszünk minden *par excellence* emberit számításaink során. Voltaire legalább egy kicsivel több szemérmetességet tanácsol az Önszeretet magamutogató glórfikálásában Filozófiai ABC-jében: „Az önszeretet az emberek közötti közlekedés szerve; hasonlatos a fajunk folytonosságát biztosító szervhez: szükségünk van rá, ragaszkodunk hozzá, gyönyörűséget nyerünk tőle, de el kell rejtenünk.” Diderot patetikusabban utasítja el a személyes érdek mindenhatóságába vetett hit emberi méltóságot degradáló következményeit – s el is jut egészen az újtestamentumi moralitás prédikálásáig:

„A szerző szerint egyenesen érdek alkotja a becsületességet oly módon, hogy egyáltalán nem ismer el abszolút igazságosságot vagy igazságtalanságot. Ez egyik másik paradoxon... E paradoxon önmagában hamis, felállítása veszélyes: hamis, mert a természet szükségleteinkben, életünkben, létezésünkben, szervezetünkben és érzőképességünkben, melyek kitesznek minket a fájdalomnak, megteremtette az igaz és igaztalan örök alapját, melynek formáját a magán- és közérdek ezer különböző módon változtathatja meg. Igaz, hogy a magán- és közérdek formáját a magán- és közérdek határozza meg, lényege azonban független ettől... Nekem úgy tűnik, hogy a szerzőnek nincsen fogalma arról, amit az egész világmindenségre vonatkozó becsületességen értünk. Értelmetlen szót csinál belőle, ami semmiképpen sem esett volna meg, ha tekinthetbe veszi, hogy az, aki inni ad egy szomjas embernek és enni az éhezőnek, bárhol a világon becsületes ember, és hogy a világra vonatkozó becsületesség nem egyéb, mint amaz egyetemes jótékonyági érzés, mely nem lehet sem hamis, sem csaló. (Reflexiók Helvétius „A szellemről” című könyvéről, 1758 i. k. 478. o.)

Van tehát egyetemes erkölcs, mely az emberiség egészét felölelő jótékonyági érzésen nyugszik, ám kérdés, hogy hogyan lehetséges az ezekből levezethető erkölcsi ítéletek megalapozása, ha nem a hegyi Beszéd magasztos elveiből indulunk ki, hanem a „fizikai emberből”, melyben bírvágy és kéjvágy könnyen kimutatható, de az egyetemes emberszeretet eszméje elenyészik; a többé vagy kevésbé racionális érdekkalkulációra való képesség talán fellelhető, ám az egész emberiséget átfogó önzetlen tettek motívuma megtalálhatatlan.

Diderot, „A fiziológia elemei” szerzője, többször megpróbálkozott az erkölcsi érzék kvázi-anatómiai helyének meghatározásával: *Hevétius cáfolatában* pl. a rekeszizmot teszi meg a különleges morális szenzibilitás testi székhelyének. Valahol léteznie kell egy ilyen fiziológiai lokalizáció lehetőségének, mivel a különböző korok és a különböző kultúrák „szellemi” szférájában nem lelhetjük fel az erkölcsi elvek univerzális érvényességének nemcsak forrását, de érvényesíthetőségüknek feltételeit sem:

„Hogyan? ha Malabár partjainál laknék, lemészárolnám gyermekem, mozsárban összetörném és zsírával bedörzsölném magam, hogy sebezhetetlenné váljak? Meghajoljak a népek minden szörnyűséges szokása, embertelen örülete előtt? Emitt kiherélném fiamat, hogy rabszolgának jobb áron adhassam el, amott lábbal tipornám lányomat, hogy abortáljon? Megint másutt zülött kicsapongásaimnak és féltékeny örütemnek feláldoznám herélt férfiak és bebörtönzött asszonyok százait? (Részlet az 1767-es *Szalomból*, i. k. 478. o.)

Az etikai relativizmus szélsőségesen szörnyűséges példatára (melynek főforrása feltehetően közös a kortársi gondolkodóknál, mivel ugyanazon etnográfiaiak tartott tényeket sorolják fel, akár elborzadva, mint Diderot, akár önelégülten, mint az egyetemes erkölcs lehetetlenségének empirikus bizonyítékait, mint Holbach és Helvétius, La Mettrie és Sade márkí) Diderot-nál is a jogi pozitivizmus, a konvencionális logikájával korrelál. A konkrét közösségek tekinthetik „törvényesnek”, szokásjogi normáik-

nak megfelelően mindeme az európai ember számára szörnyetteknek minősülő cselekedeteket, ám az individuális/morális felelősség kérdése fel sem merülhet a kollektív szabályozók e rendszerében; ahogy Hobbes Leviatánjában a szuverén „viszi el a balhét” (feltehetően csak a túlvilágon) a természetjogi moralitással ellentétes parancsolatokért, akképpen a törzsi társadalmakban is a tradíció a felelős azokért az embertelen törvényekért, melyek be-nem-tartására a tradicionális közösség tagja nem is gondolhat.

„Ha választanom kell, hogy jó polgár vagy rossz ember leszek-e, inkább jó polgár akarok lenni, mivel egy társadalom tagja vagyok, s nem elszigetelt egyed. Magánjócselekedetim kizárólag hozzám tartoznak; a törvény dolga az, hogy feleljen az általa előírt gonoszítottaimért.” (uo.)

Mindazonáltal előrelátható, hogy a „parancsra tettem” amorális álláspontja nem Diderot végső szava e kérdésben. Vannak „transzkulturális” etikai normák, az emberre, mint emberre jellemző erkölcsi érzületek, tehát lennie kell az ezeket megalapozó, nem kultúra- és korfüggő szervezeti bázisnak is (organizmuson értve az ember biológiai konstitúcióját). Az erkölcsi eszmék nem történelmi-társadalmi, nem empirikus eredetét kutatva egyetlen biztos bázishoz juthatunk el: én így érzek, bennem vannak ilyen nem környezeti hatásra, nem tanulás vagy indoktrináció révén belémkerült erkölcsi érzületek, melyeket ha akarnék, sem tudnék kitépni lelkem legmélyéről – s ez az egyetlen remény arra, hogy a külső környezet, a társadalmi pressziók és repressziók sem képesek kiirtani az emberből az erkölcsi érzéket, a minima moraliát. Ez az etikai pillanatszolipszizmus azonban nem megoldás arra, hogy miképpen tekinthetem másokra nézve kötelezőnek, normatívnak a bennem kétségkívül meglévő erkölcsi érzületet? Két univerzálós princípium biztosan kizáratik Diderot-nál az erkölcsi normák szükségszerűségének garanciái közül: a közvetlen isteni intervenció (pozitív vallási kinyilatkoztatás), illetve a politikai vagy kulturális közösség pozitív törvénye vagy történelmi tradíciója. Így csak az alig kétségesebb naturalista megoldás marad, a normatív természetfogalom süppedős talaja, az ember vitathatatlanul meglévő biológiai-természeti azonosságból való levezetése az erkölcsi elvek egyetemességének és szükségszerűségének.

„Én... Mi vagyok én? Egy ember... De mi az ember? Egy állat?... kétségkívül, ám a kutya is állat, a farkas is állat. Azonban az ember sem nem farkas, sem nem kutya. Milyen pontos meghatározást adhatunk a jó és a rossz, a szép és a csúf, a helyes és a helytelen, az igaz és hamis fogalmának az ember előzetes fogalmi meghatározása nélkül?... Ám ha az ember nem tudja meghatározni magát, minden elveszett. Hány filozófus volt, aki a legegyszerűbb megfigyelések mellőzésével a farkas morálját alkotta meg az ember számára, ami éppoly ostoba, mintha a farkasok számára emberi erkölcsöket írnánk elő! Minden lény a saját boldogságát kívánja, ám az egyik lény boldogsága nem azonos a másikéval... Az erkölcsöt tehát nem az egyed, hanem a faj keretei határozzák meg. Mi a faj? Egyformán szervezett egyedek sokasága. Hogyan? A szervezet lenne az erkölcs alapja?... Úgy hiszem.” (Részlet az 1767-es *Szaklomból*, i. k. 479. o.)



Az ember fizikai felépítésében, biológiai konstitúciójában azonban nem minden filozófus találta meg az ember „elidegeníthetetlen” erkölcsi természetének alapját: La Mettrie ember-gépe illetve Helvétius gyönyör-kalkuláló masinája épphogy minden normatív, *par excellence* erkölcsi elem kiiktatását jelenti az ember fizikai természetéből. E felfogás naturalista nihilizmusával vitatkozván Diderot morálfilozófiája az erkölcsi normák érvényességének általános és szükségszerű jellegének bizonyítására olyan elemeket importál, melyet önnön materialista természetfilozófiája alapján csupán a metafizikai költészet körébe utalhatna. A törvények naturalisztikus-amorális illetve jogpozitivistá-konvencionalista felfogása ellenében a tradicionális természetjogi tanításhoz fordul, a Természeti Törvény univerzalizmusának transzcendens garanciái nélkül.

„A törvények nem adhatnak nekünk fogalmat az igazságosságról, én inkább úgy vélem, hogy a törvények feltételezik az igazságosság változatlan fogalmát.” (*Helvétius cáfolata*, i. k. 537. o.)

Az erkölcsi aprimus fogalmi kereteit súroló jusznaturalizmus legfontosabb hozadéka Diderot számára a szabadság érzületének kiirthatatlan volta. Helvétius kedvenc példája a nevelés (a legszélesebb értelemben vett környezeti hatások) mindenhatóságának illusztrálására a zsarnokság nyomására minden emberi méltóságáról megfélemező, az erkölcsi ellenállóképességet totálisan elvesztő népek sorsa. Diderot kétségbeesett polémiája e tétellel inkább patetikus, mint argumentatív:

„A lelkek legmélyén megmarad a szabadság érzülete, mely csak nagyon lassan halványul el, s még a zsarnokok szolgái is felismerni kényszerülnek magukban ezen érzületet, s nem tudják megtagadni tiszteletét a rabszolgorsba taszított népek fiaiban...” (i. m. 543. o.)

A másik fontos funkciója a természetjogi normáknak a tulajdonjognak a pozitív jogi konvenciótól, a történelmi tradícióktól független, elidegeníthetetlen emberi jogként való garantálása. Diderot egyértelműen Locke liberális felfogását választja Hobbes Leviatánjának logikája és az ezt folytató rousseau-i szerződéselmélet ellenében:

„Meggyőződésem, hogyha egy vadember, aki még minden társadalmi konvenciótól érintetlen, felmászik a fára gyümölcsöt szedni, majd arra jön egy másik vadember, és megkaparintja az előbbi fáradozásainak gyümölcseit és elmenekül szerzeményével, ez utóbbi éppen meneküléseivel ismeri be, hogy tudatában van annak, hogy tettével igazságtalanságot követett el, amint az első vadember felháborodása is ezt fejezi ki... Úgy hiszem, hogy mindkettőjüknek van valami előzetes fogalma a munkával szerzett tulajdonról és birtoklásról, úgy vélem, hogy a két vadember – anélkül, hogy szavakkal ki tudná fejezni – ismeri azt az eredeti törvényt, amely az emberi cselekedetek szabályozója, s amely eredeti törvényt az írott jog csupán értelmezi, kifejezi, szentesíti.” (547. o.)

Egy ilyen a történelmi tényekhez, társadalmi konvenciókhoz képest „apriori” jogfogalom nélkül még azt sem mondhatnánk, amit Hobbes és Helvétius, valamint Rousseau *A társadalmi szerződésben*, hogy „Az igazság lefektetett törvények létét feltételezi”, mert mindig feltehető „de mi az igazság” kérdése, amennyiben nem a lefektetett törvények előtt létező természetjogi normaként határozzuk meg az igazságot, melynek nem külső tényeknek kell megfelelnie, hanem a bennünk lévő, velünk született és kitörölhetetlen igazságosság-érzet diktátumainak. Túl ezen az absztrakt jogfilozófiai szinten, nagyon is konkrét kritérium-szerepe van Diderot-nál a szabadság-érzet és a tulajdon-tisztelet természetjogi normaként való felfogásának. A kultúrák különfélesége (kiváltképp a szexuális szokások sokfélesége), a vallások ellentétes, sokszor nevetesges ceremóniái semmiféle erkölcsi problémát nem okoznak addig, amíg az európai értelemben vett szabad individualitás jogait, a gondolat és a tulajdon szabadságán alapuló „természetes” rend alapjait nem veszélyezteti. A személyi szabadság e biztos bázisát nem csak a tradicionális tekintélyuralmak támadják, hanem az új kollektivistáknak is (a kortársi kommunisztikus utópiák mellett Diderot ide sorolja Rousseau *Társadalmi szerződésének* közakarát-konceptióját is). A közérdek kollektivisták felfogása, a közjó szupraindividuális hiposztázálása az ember tudatosságon alapuló „elidegeníthetetlen” szabadságjogát veszi vissza, mely minden egyes individuum számára az egyéni élettervek tudatos-szabadon választott meghatározását garantálja. A köztulajdonon alapuló társadalmakban, „miképp a szerzetesrendekben, csak egyetlen fej gondolkodhat, csak egyetlen érdek létezhet”, egy ilyen közösség akkor és csak akkor maradhat fenn, ha megöl minden individualitást, ha kiirt minden egyéniséget – írja Politikai töredékeiben. Márpedig az emberi nemnek kvázi természetontológiai tulajdonsága, az európai embernek meg elidegeníthetetlen történelmi vívmánya, hogy nem uniform egyedekből áll, mint a közösség érdekét az egyforma részérdekek pusztító addíciójával azonosként, attól megkülönböztethetetlen természeti adottságként meghatározó állatfajok (méhek, hangyák) esetében (már a *Leviatán* is ezzel a különbséggel magyarázza, hogy az emberi egyedek között nincs, nem is lehetséges természeti harmónia). A természetjogi érvelésnek, az „elidegeníthetetlen” szabadságjogokra hivatkozó fordulatoknak minden szellemi szépsége és magasztos moralitása mellett van egy alapvető logikai gyengesége: nem tud, vagy nem akar különbséget tenni között, hogy az emberi jogok sérelme az abszolút uralkodó vagy vallási közösség részéről milyen értelemben lehetetlen: nem sértheti meg ezen elidegeníthetetlen szabadságjogokat, mert valamely metafizikai-morális akadály miatt nem képes rá, vagy nagyon is meg tudná sérteni, el tudná idegeníteni etc., csak ez erkölcsileg elítélendő. A zsarnokságnak azon permanens kísérletét, hogy kiirtsa az emberekből az erkölcsi ellenállást, mintha az első moralitáshoz sorolná Diderot-t.i. ez lehetetlen:

„Olyan nemzet, melyben a bűnt tisztelik és az erényt megvetik, nem létezik és nem létezhet soha, ezt egyetlen zsarnok sem képes elérni.” (555. o.)

Másutt viszont azt írja, hogy a „jóléti államot” biztosító despotizmus, azaz az elidegeníthetetlen szabadságjogokról való lemondásért cserébe materiális biztonságot adó zsarnokság két-három nemzedék után képes kiírtani a népből „az ellenzékiesség szent jogát”, mely nép pusztá állatsordává alacsonyul – csak azt várja el vezetőitől, hogy „kövér legelőkre hajtsák”, mi végre a *jus resistendi*, amíg bőviben van az ennivaló? Az erkölcsi ellenállás és a szellemi szabadság embert-konstituáló „természetjogi” attribútumai tehát megsemmisíthetőek, ahogy Helvétius „Embere”, a környezeti hatások mechanikus eredőjeként előállított fizikai érzőképességre redukált szubhumán szintű lény esetében, s csak az lenne a különbség Helvétius és kritikusa között, hogy az előbbi ezt tekinti az ember természetes állapotának, míg Diderot az emberi természet, a természet-adta emberi méltóság tragikus elvesztéseként-lealacsonyodásaként éli meg a politikai (vagy egyéb) zsarnokság által átprogramozott, jogfosztott ember lehetőségének elgondolását. Diderot végső válasza a *Természeti törvényt* megverselő Voltaire-ével rokon: az igazságosság fogalmát nem változtathatja meg az igazságtalanság evilági dominanciája, az erény eszméjét az erkölcstelenség empirikus ténye:

„Azt mondják, hogy van egyetemes erkölcs, és én is osztani akarom e véleményt: azonban az általános erkölcs nem lehet valami helyi, egyedi ok következménye. Az egyetemes erkölcs ugyanaz volt végig az elmúlt idő folyamán, s ugyanaz lesz az eljövendő időkben, tehát alapját nem alkothatják a mindig változó vallási vélemények, a más- és más formában megjelenő helyi szokások.” (*Egy filozófus irattárcájából kizsökölt lapok*, i. k. 204. o.)

A vallási vélemények, az etno-kulturális szokások összemérhetetlen különféleségével Diderot a „fizikai okok állandóságát” állítja szembe; ez az ellentpont akkor és csak akkor lehet a morális világ szilárdságát megalapozni képes fix pont, ha normatíve fogjuk fel a fizikai változatlanságot, azaz Hume tiltása ellenére „van”-ból vezetünk le „legyen”-t. Az emberi természet fizikai adottságai metafizikai, sőt morálteológiai attribútumokká lényegülnek át, a biológiai szükségletek természeti impulzusa morális motívumokká nemesül:

„Mégis minden embernek egyazon fogalma van az igazságosságról, a jóságról, a szánalomról, a barátságról, a hűségről, a háláról és a hálátlanságról, ugyanazok a fogalmai a bűnről és az erényről. Hol kereshetjük az erkölcsi ítéletek ezen egyöntetűségének forrását, mely az egymásnak ellentmondó nézetek és változékony vélemények közepette ilyen állandó és ennyire általános? Csakis valamely állandó és örök fizikai okban lelhetjük fel azt. És hol található ilyen ok? Magában az emberben, a különböző emberek szervezetének hasonlóságában, az emberi organizmus ama egyöntetűségében, mely egyazon szükségleteket, egyforma fájdalmakat és élvezeteket vált ki, s amely szervezet ugyanazzal az erővel és ugyanazon gyengeségekkel jár.” (uo. 85. o.)

Az emberi nemnek ezem *more fiziologico* bizonyított erkölcsi egysége nem csak azt implicálja, hogy kontingensek, elhanyagolható esetlegességek a kulturális különféle-ségek, az eltérő történelmi hagyományokban megtestesülő szokáserkölcsbéli ellent-mondások, hanem hogy – az egyéb előítéletekkel, vallási véleményekkel, nemzeti el-fogultságokkal egyetemben – kiküszöbölhető (esetleg kiküszöbölendő) akadályt jelentenek az emberi nem egyetemes társadalma, a kizárólag az univerzális-racionális természeti törvénynek alávetett Ész Állama realizálásakor. Condorcet, az enciklopédis-ták emberjogi utópiájának legőszintébb híve és mártírja, el is jutott ezen konzekven-cia levonásához:

„Egy jó törvénynek a világ minden táján egyformán jónak kell lennie, ahogy a helyes osztás eredménye is ugyanaz Amerikában és Afrikában, Európában és Ázsiában.”
(Megjegyzés Montesquieu „Törvények szelleme” című művéhez)

Amit nem tudtak – talán nem is akartak – megvalósítani a világvallások, azt könnye-dén realizálhatja a világkereskedelem, mely kölcsönös – bár konkurens – érdekek szö-vevényével egyesíti előbb Európát, majd ennek bázisán, innen kiindulva az egész vi-lágot. A történelmi tradíciók, a vallási világképek különbözősége lényegtelen helyi folklórrá válik a haszonelvű kalkuláció kizárólagosságában hívő racionális rendben – ezért a szabadpiaci alapon álló kereskedelmi államok között kizárt a háborúskodás, nem humanitárius okokból, hanem mert minden háború tiszta ráfizetés. Benjamin Constant szerint a győztes háború is nagyobb veszteséggel jár, mint egy vesztes keres-kedelmi ügylet...

Diderot, Condorcet és Kant a filozófiai filantrópia és az univerzális racionalitás több illúziójával övezték a világbéke garanciájaként felfogott „globalizáció”, egységes világ-piac témáját, de az értelmes érdek-kalkuláció, mint az európai egység – elsősorban „közös piac” – alapja, közös vezérmotívumuk:

„Európa, a földgolyó egyetlen világrésze, amelyre tekintetünket szegezni kell, úgy lát-szik túlságosan is szilárd és túlságosan állandó alakzatot nyert... Olyan társadalmi vannak, amelyek csaknem egyformán népesek, felvilágosultak, kiterjedtek és féltékenyek... Úgy érzem, az embereknek nincs többé más kívánsága, mint hogy ott-honukban élvezhessék a gazdagságot és a biztonságot... A cserekereskedelem szelle-me szinte mindenütt egyeduralkodóvá vált Európában, s oly szellem ez, mely a ma-gánemberek fejét kizárólag spekulációval tömi tele, a mindenre kiterjedő haszon számíttatásával, ugyanakkor a béke barátja, a köznyugalom bázisa e szellemiség. Kereskedő nemzetek szemében a háború pusztító tűzvész, mely mindnyájuknak csak kárt okozhat.” (Politikai töredékek, i. k. 231. o.)

Diderot szerint azonban a háború heroikus témáival nemcsak a hőseposz tűnik el Európa kulturális palettájáról, de kivész minden, az embertől emberfeletti erőfeszítést kívánó vágy, minden magasztos szenvedély, mely túlmutat a magánérdek racionális

kalkulációján. Nincs többé gyilkos féltékenység – de önfeláldozó szerelem sem, a hozam- és veszteségszámításon kívül még a kalandvágy is kivész az emberekből. A befektetés/nyereség kalkuláló automata túl kockázatosnak ítél minden nagyobb érzelmi beruházást – ahogy Mandeville már a század elején kiszámította, hogy mennyivel rentábilisabb, ha többen tartanak ki egy kurtizánt, mintha az urak ragaszkodnak különbejáratú szeretőikhez.

„Ha megkérdeznék tőle, hogy mivé lesz a filozófia, az irodalom és a szépművészet ott, ahol a kereskedő társadalmak nyugodalmas működése a meghatározó, mely társadalmak számára egy sziget felfedezése valamely új árucikk behozatalát jelenti, egy új gép felfedezése egy új iparág létesítését, egy új földrészt meghódítása egy új kereskedelmi kikötő megépítését jelenti, s amely számára a világ legfontosabb kérdése a kereskedelmi mérleg alakulása, visszakérdeznék, hogy vajon ezekben a tárgyokban mi az, ami tűzbe képes hozni a lelkeket, emelkedetté tehetné a szellemet, lelkesedést olthatna az emberi képzeletbe? Alkalmas lehet-e egy kereskedelmet nagyban úzó személy arra, hogy egy eposz hőségé váljon? Nem hiszem.” (i. m. 232. o.)

Az enciklopédista Diderot, a modernitás moráljának, a technikai civilizáció fejlődésének harcos híve a rousseau-i kultúrpeessimizmust is túlszárnyaló borús hangulatban írta *Politikai töredékeit*: Lengyelország felosztását követő esztendőben, a „felvilágosult despotákból” és az értelmes érdekkalkuláció etikájából való kiábrándulás mélypontján. Sohasem volt a nemzeti hagyományok, a kulturális sajátosságok szakrális tiszteletének híve – mint minden francia felvilágosító, feltehetően kissé ekvivalensnek tekintette a felvilágosodás eszméinek diadalát a francia kultúrfölény európai elismertetésével – ám az Újvilág őslakosságát csaknem teljes egészében kiirtó kapzsiság, az arany kultuszának a tradicionális vallási kultuszoknál is kegyetlenebb következményei, Diderot szerint elérték azt, amit a hagyományos zsarnokságok soha nem tudtak megvalósítani: elpusztították az egymásra uszuló kultúrákat képviselő emberek lelkében az együttérzés örök és elpusztíthatatlan motívumát.

„Éppen most, midőn az igazságosság szelleme és az emberiség elvei minden európai gondolkodó számára az erkölcsi elmékedések központi témájává váltak, s az erkölcsi ítéletek általánosan elfogadott, változtathatatlan szabályává” menti fel az európai közvélekedés azt, aki „köztudottan barbár eszközökkel” tömeggyilkosságtól sem visszariadva fedez fel és foszt ki egy új gyarmatot, s amit a vallási fanatizmus kegyetlenkedéseiből már nem fogadna el Európa, azt nyereségvágyból lelkiismeretfurdalás nélkül elfogadni kész. A filozófiai humanizmus a bírvágy tobzódásával szemben tehetlenebb, mint Néró kegyetlen keresztényüldözései vagy a spanyol inkvizíció rémtettei idején – lévén a gyarmatosítás kegyetlenkedéseiben mindenki bűnrészes, mert minden európai nemzet haszonélvezője. A kapzsiság „globalizációjánál” talán még a tradicionális (és tradicionalista) elzárkózási politika is jobb, mondja kétségbeesetten Diderot, aki egész életében a tudományos/technikai racionalitás elterjesztéséhez fűzte az európai szabadságeszmény világméretű elterjedésének reményét:

„Miből áll a mi állítólagos bölcsességünk? Mi ez az arany, mely elveszi tőlünk a gonosztett felismerésének lehetőségét, mely megfoszt minket a bűn borzadályától, attól, hogy visszarettenjünk a kiontott vér látványától? Jól tudom, hogy mennyi előny származik a nemzetek közötti csere általánossá válásából, a gazdaság világméretű növekedését elősegítő kereskedelemből, abból, hogy legyen az emberi munkát egységesen értékelő, a világ minden pontján elfogadott jelkép. De fel kell tennem a kérdést, hogy vajon nem nyernénk-e többet azzal, ha a nemzetek elszigetelődnének egymástól, bezárkóznának a határaik közé és történelmi tudatlanságukba, semmint, hogy megmérgezzék magukat minden pusztító szenvedély legszilajabbikával, az arany utáni vágyal?” (i. k. 234. o.)

Rousseau egész életműve mintha erre a nyilvánosan soha ki nem mondott diderot-i kérdésre adott hatalmas DE IGEN lenne. A szokások szentségét a filozófiai reflexió ellenében hangsúlyozó *Bevezetés a Nárcisszushoz* a népek közötti érintkezést s bűnök terjesztéseként kárhóztató soraitól a *Művészetekről és a tudományokról* szóló *Értekezés* vitájában virtuálisan felállított akasztófaig, melyre az első európai embert húznák fel, aki Jean-Jacques képzeletbeli királyságába be akarná hurcolni a haszonelvűség minden járványnál pusztítóbb európai eszméjét; az Európától való elszigetelődes alkotmánytervezetét, melyet a lengyelek számára készített, s mely szerint „egy lengyelnek húszéves korában nem szabad olyannak lennie, mint más európai ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie”, Rousseau azt hirdette, hogy az emberiség természetes állapota az összemérhetetlen etno-kulturális közösségekbe való bezárkózás, az idegen, a másik, a ‘máság’ megvetése, melynek a legjobb módja az, ha meg sem ismerjük a másik kultúráját. Mert a megismeréstől a megkívánásig oly rövid az út, s ez csak az eredeti nemzeti karakter elvesztéséhez vezethet, mely Európa torz egységének alapja Rousseau szerint:

„Ma már nincsenek többé franciák, angolok, németek, spanyolok, oroszok, ma már csak európaiak vannak. Mindenütt ugyanazok az ízlések, ugyanazon szenvedélyek, egyazon erkölcsök, egyforma bűnök, mivel egyetlen nemzet sem nyert sajátos nemzeti arculatot kizárólagos nemzeti intézmények által.” (*A lengyel kormányzatról*, O. C. III. k. 975. o.)

Az emberi nem egysége, az egyetemes erkölcs ontológiai bázisa nem csak, hogy nem adott Rousseau-nál, hanem történelemteleológiai feladatként is elfogadhatatlan számára (ahogy azt Condorcet fejti ki *Az emberi szellem történelmi fejlődéséről* írt művében: az európai – görög eredetű – szabadságeszmény és racionalitás világméretű elterjedése teremti meg az emberi szabadságjogok egyetemes deklarációját és a természettudományos-matematikai racionalitás bázisán a virtuális világköztársaságot és a világpolgárt, mint az emberi nem reprezentánsát ill. örök *condition humaine*-jét). Aból az antropológiai kiinduló tételből, hogy a természeti állapotban nincsenek természetjogi erkölcsi normák – ebben az állapotban az emberek „sem jók, sem rosszak”

nem lehetnek (lsd. *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről*, 1775) – Rousseau szerint az következik, hogy nincsenek és nem is lehetségesek az emberiségre mint olyanra mindig és mindenütt érvényes erkölcsi normák – azaz Diderot „Természetjogi” cikkének erőszakos okoskodója mind a történelmi jog bázisán (mely csak az erősebb jogát prezentálja), mind a természeti állapot természeti jog nélküliségében (mely semmiféle jogot, tehát semmiféle jogtalanságot nem ismer) verhetetlen.

Ez lenne *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* szóló Rousseau töredék logikája, melyet eredetileg *A társadalmi szerződés* nyitófejezetének szánt, ám a direkt Diderot-i polémiát kihagyta a végső változatból (vagy mert a személyes barátság megszakadása után nem akarta ilyen éles filozófiai polémiával tovább terhelni viszonyukat, vagy – s ez a valószínűbb magyarázat – mert minden természetjogi normativitás ennyire radikális elvetésével még a szerződéselmélet konzekvencionizmusa sem alapozható meg). *Az emberi nem egyetemes társadalmának* az „állítólagos világpolgárok” által elképzelt fikciójával a konkrét etno-kulturális közösségek kultusza áll szemben, mely boldog-barbár népek nem ismerték az emberiség absztrakt fogalmát, az emberiség elvont eszményét, csak a törzsre kiterjedő „MI” meghitt közösségét és minden más elvtű morálját, valamint az „ŐK” ellenségképét: „Az idegen és az ellenség szavak szinonímák a legtöbb régi népnél.” (i. m. 616. o.)

Az emberré válás folyamata nem *via individuum* – emberi nem halad, hanem az elszigetelt (s kényszerű érintkezés esetén egymással ellenséges) törzsi társadalmak kialakulása révén; ezen, a közös vérségi kötelék és az életmód közösség által összefűzött kollektív entitáshoz kapcsolódva válunk morális lénnyé, erkölcsünk bázisa, eredete, és egyetlen konkrét referenciája a konkrét etno-kulturális közösség. Ergo erkölcsi normáink nem ismernek „transzkulturális” kötelezettségeket: csupán közösségünk tagjaival szemben kötnek az erkölcs elvei, azon kívül értelmezhetetlenek vagy kifejezetten károsak. Hűség, hála stb. vagy közösségkonstituáló erők, vagy közösséggellenes absztrakciók, mint pl. az egyetemes emberszeretet elvei.

„Általános társadalmat csupán a különös társadalmak nyomán képzeljük el, a kis köztársaságok megalakulása után gondolunk az emberi társadalomra; igazából csak azután kezdünk emberré válni, hogy már honpolgárok lettünk. Amiből láthatjuk, hogy mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hazaszeretetet az emberi nem iránti szeretettel kívánják igazolni.” (uo.)

A Diderot-féle egyetemes erkölcs-felfogással, az enciklopédisták technicista-racionalista univerzalizmusával való szakításnak nem az *Értekezések* vehemens kultúr-kritikája, még csak nem is *A társadalmi szerződésről* komunitárius demokrácia-felfogása az igazi határköve, hanem a késői alkotmánytervezetek etnocentrikus és Európa-ellenes nemzetfogalma. Igaz, már a *Társadalmi Szerződésben* is olvashatjuk, hogy „az igazi köztársasági nem lehet keresztény”, mert az egyetemes emberszeretet krisztusi ideálja összeegyeztethetetlen a köztársasági étosszal, amely a kizárólagos hazaszereteten alapul, és

az *Emil* filantróp filozófusai, hazátlan kozmopolitái is „csak azért szeretik a tatárokat, hogy szomszédjaikat szabadon gyűlölhessék”, a totális elvetésével csak az 1760-as évek második felétől találkozhatunk, talán a sokkszerű angliai út tanulságaként. Az emberiség egységének eszméje keresztény idea, tehát ezen eszme elvi elutasítása csak a keresztény karitás kategorikus elvetésével kezdődhet – mint arra már *A társadalmi szerződés*-nek a hazaszeretetet az emberbaráti érzülettel szembeállító passzusa is utalt. A pozitív ellenpélda Mózes, a zsidó elzárkózás, a piedesztálra emelt partikularitás prófétája.

„A kereszténység természeténél fogva egyetemes vallás, amely semmi kizárólagos jelleggel nem bír, semmiféle lokális elvet nem ismer el, ami inkább megfelelne az egyik, mint a másik nemzetnek. Isteni alkotója minden egyes embert magához ölel szent emberszeretetébe, mely nem ismer határokat, az egész emberi nemet egyesíteni vágyik a testvériség kötelékében.” (*Lettres écrites de la Montagne* O. C. III. 704. o.)

E sorokat a polgárháború küszöbén álló genfi polgártársainak írta Rousseau: a követendő paradigma nem Jézus Krisztus szeretetvallása, a zsidó és a görögök közötti különbséget eltörölni vágyó univerzalisztikus kultusz, a görög kozmopolisz követője, hanem Mózes törvényalkotó tevékenysége, mely megőrzi a nép kiválasztottságtudatát, és sehol másutt és senki másra nem érvényes erkölcsiség kialakításával tette valósi parancsolattá nemcsak az idegen istenek befogadásának tilalmát, de az idegen szokások elutasítását is, ezzel mindörökre megakadályozván a zsidó nép keveredését más népekkel, az eltérő erkölcsi felfogás megtűrését saját hazájában, illetve a saját tradíció feladását, ha idegenbe kényszerült:

„Hogy megakadályozza népének a más népekkel való keveredését, olyan erkölcsöket és szokásokat kényszerített a zsidó népre, melyek lehetetlenné tették a másokkal való keveredést; túlhalmozta őket nehézkes, kirívó rítusokkal, megkülönböztető ceremóniákkal, egyszóval mindent megtett azért, hogy a zsidók örökre idegenek maradjanak a többi nemzet között; s a testvériségnek mindama köteléke, melyet saját népének tagjai között font, megannyi korláttá válik a más népekkel való érintkezés folyamán, minden szent szokás megannyi akadály a népek keveredése útjában, szinte lehetetlenné teszik a másokkal való kapcsolatokat kialakulását is.” (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, O. C. III. 957. o.)

A francia felvilágosodás filozófiája úgy oldotta meg – vagy legalábbis úgy próbálta megoldani a kulturális és az ennél fontosabb etikai relativizmus versus természetjogi univerzalizmus dilemmáját, hogy az egyetemes Értelem ítélőszéke előtt kvázi megsemmisítette az irracionális szokások, az értelmetlen tradíciók szubsztantív létét. Látszólag fokozta le az etno-kulturális különbségeket, az (európai) értelem számára értelmezhetetlen rítusokat és virtusokat. Voltaire vadembere a párizsi felvilágosult szalonok széplelkű szónoklatainak fordulataival magyarázza meg kedvesének, hogy mennyivel ésszerűbb és természetesebb minden fölösleges és irracionális ceremónia nélkül

összefeküdni – jó is az intrika, amint a világi és egyházi méltóságok áldását kérik frigyükre: itt azonban a katolikus konvenció íratik le irracionális helyi szokásként – miként Montesquieu Perzsa leveleiben is – a széplelkű és még szebb testű indiánunk képviseli az egyetemes emberi értelem természetes fényét. Az egyetemes erkölcs, az univerzális észelvek érvényességét legfeljebb színezik, de semmiképp sem módosítják a helyi hagyományok, a szokáserkölcs szigora vagy szaturnáliája: „az” emberi standard és általános szükségszerű, mint minden természetjog „quod semper ubique” érvényes; a konkrét közösségek különféleségét ha elítélni nem is, de megítélni mindenképp ennek alapján kell. Mint a fenti példa is illusztrálja, a norma nem mindig európai eredetű, de az európai típusú racionalitás képes normaként megfogalmazni: Diderot Tahitiban természetes emberként viselkedő szerzetese Párizsba vissztérve visszaveszi a csuhát, de csak ő képes a szexualitás szabadságát adó élményt a természetes norma kategóriájában kifejezni; a tahitiak „nem tudják, csak teszik”.

Rousseau ezt az egyetemesség-igényt kívánja látszattá lefokozni, ennek abszurditását akarja kimutatni: a megmaradó morál csupán a nemzeti (etnikai) identitás-tudat vállalása lehet, a törzsi típusú elzárkózás erkölcsisége, az idegengyűlölet ősi erénye, mely felfogni sem képes, hogy más népek másfajta gyakorlata normatív lehetne az etno-kulturális közösség számára. A barbárság boldog állapotában (Az értékezés az egyenlőtlenség eredetétől kezdve ez a legharmonikusabb emberi létfeltétel Rousseau szerint) nem is létezik igazából reflektált kulturális különbség: a törzs szokásrendszerén kívül egyszerűen nics élet számukra, az ismeretlen élet nem élet, ha kényszerérintkezés során megismerni kényszerül a más, megveti, mielőtt megfertőzhetné. Még kevésbé létezik egyetemes erkölcsi norma, univerzális mérce, mely morálisan megítélhetné az eltérő és elvileg összemérhetetlen szokásrendszereket.

A Korzika szigetét fizikailag elhagyó korzikai politikailag és morálisan megszűnik korzikainak lenni, ahogy a lengyel nemzeti szokások szakrális tiszteletében nevelkedő lengyel húsz éves korára megszűnik embernek lenni:

„Fent kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és megfelelő új szokásokat kell kialakítani, melyek kizárólagosan lengyelek. Ezek a szokások legyenek bár morálisan közömbösek, vagy akár rosszak is bizonyos szempontból, mindig azon előnnyel járnak, hogy a lengyelekben ébren tartják a szülőföld iránti szeretetet és természetes viszolygást váltanak ki belőlük az idegenekkel való keveredés iránt.” (i. m., O. C. III. 962. o. az én kiemelésem – L. M.)

A „multikulturalitás” ama formája, mely a más kultúrák tiszteletét, sőt szeretetét az egyetemes emberi jogok korrelátumaként kezelte volna, ismeretlen a francia felvilágosodás filozófusai számára. Az univerzalisztikus gondolkodók is idegen elemként kezelték a nemzeti-kulturális különféleség tényét, minden bizonnyal megtűrendő egzotikumként (mert mindent megtűrték, ami nem bizonyult emberellenesnek), folklórként el is fogadták, de önértékként kezelni nem tudták és nem is akarták. Mottójuk

Montesquieu híres mondata volt: „szükségképpen vagyok ember s véletlenszerűen vagyok francia” (s ha létezett számukra egyetemes kultúreszmény az feltehetően francia volt, de éppen nem a nemzeti sajátosságok miatt, hanem az „általános emberit”, vagy legalábbis az egyetemes európai leginkább reprezentáló racionalitása azaz, nemzetekfölötti attitűdje folyományaként). A nemzeti kultúrák „inkommentturábilis és irreducibilis” különféleségét felfedező Rousseau (és Herder) viszont azt nem tudták elfogadni, hogy létezik, létezhet olyan univerzális mérce, „transzkulturális” normarendszer – jelesül az emberi jogok tisztelete – melynek alapján minősíteni lehet a konkrét kulturális közösségeket – no nem kultúrájuk minősége, hanem mondjuk az emberi méltóság tisztelete, a nők megbecsülése etc. alapján. És a humán minimumát megsértő közösségi kultuszokat akkor is el lehetne ítélni, ha ezek az illető nép legszentebb történelmi tradícióját alkotják, szakralizált szokásaik leglényegéhez tartoznak. Condorcet a szabad individualitás, racionalitás és morális autonómia görögökkel kezdődő fejlődését az emberi szellem fejlődésével azonosította: Európának a világtörténelmileg modellértékű nem azért normatív az egész világ számára, mert fehér vagy keresztény, hanem mert jogrendszerében az emberi jogok feltétlen tiszteletét proklamálja, és gondolkodásának normája a racionális bizonyítási kényszer, a tekintélytiszteletet és tradíció-kultuszt nem ismerő természettudományos racionalitás, a matematikai demonstratív tudás. Az igazi kihívást nem az jelentette az emberijogi univerzalizmus számára, hogy vannak más kultúrák, melyek még nem jutottak el az emberi méltóság tiszteletének kulturális szintjére, hanem annak proklamálása, hogy az emberi jogok egyetemes-ségének elve is csak egyike (még csak nem is legáltalánosabbika) a versengő kulturális szervezőelveknek. Hogy Európa a morális autonómia, a kritikai racionalitás kétezereöttszáz éves fogalmaival éppoly partikuláris folklórja a multikulturális világnak, mint a Malabár partjainál állítólag kiherélt-felhízlalt majd megsütött gyermekek talán csak európai szemmel szörnyű szokása. Voltaire-t parafrázálva: ha nincs is egyetemes érvényességű emberijogi norma, fel kell találnunk.

RAYMOND ARON ÉS AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ

KENDE Péter

Atémaválasztás némi indokolásra szorul. Tudniillik Raymond Aron hatalmas életművében, amelynek csaknem a fele tárgyalja így vagy úgy az államok közötti kapcsolatok problémakörét, az európai integrációról úgyszólván nem esik szó, s Európáról is csak annyiban, amennyiben az európai államok (nemzetek, birodalmak) közötti viszályok történelmi illusztrációi annak, amit Aron Tuküdidész nyomán háborúról és békéről politikaelméleti keretbe foglal. Aron mint megfigyelő 1946 és 1950 között jelen volt néhány fontosabb nemzetközi találkozón, ahol az Európa-mozgalom alapjait fektették le, de ezeken aktív szerepet nem játszott, s utólag is elég szkeptikusan vélekedett róluk. Abból a több ezer tételből, amely Raymond Aron bibliográfiáját képezi, közvetlenül csak 2–3 szól az európai egyesülési folyamatról¹, de sem könyvet nem írt erről a témáról, sem külön egyetemi kurzusban nem foglalkozott vele.

Aronnak ez a szűkszavúsága, ez a már-már témakerülésnek is mondható hallgatása azzal az Európa-pesszimizmussal magyarázható, amely Aron történelemfilozófiáját és a nemzetközi kapcsolatok háború utáni alakulásáról és jellegéről alkotott képét jellemzi. Mint 1945 után annyian, Aron is úgy vélekedett, hogy a nagy európai nemzetek a XX. század folyamán kölcsönösen tönkretették egymást, vagy pontosabban szólva: azután, hogy az újkor évszázadaiban, de különösen a XVIII. és XIX. században új irányt adtak az emberiség fejlődésének, az 1914-től 1945-ig tartó harmincéves belháború következményeként (a dekolonizáció is ennek volt része) olyan tényezőket és országokat hoztak hatalmi helyzetbe, amelyek egyszer s mindenkorra véget vetettek az európai hegemoniának. Az új hatalmakon természetesen elsősorban Amerika és Oroszország értendő; Aron úgy is mint a nagy Tocqueville újrafelfedezője nem győzte csodálni a nagy elődöt azért, hogy már a múlt század közepén megjósolta e két ország jövőendő világhatalmi fontosságát. Aron szerint a második világháború Európát mintegy „no man's land”-ként hagyta maga mögött², s ebből a kor sok más európai politikusával és gondolkodójával egybehangzóan Aron maga is azt a tanulságot vont le, hogy Európa egysége, egysülése a benne élő népek fennmaradása szempontjából

történelmi szükségesség³. De mint a kortörténet élesszemű megfigyelője Aron igen hamar arra a következtetésre jutott, hogy e posztulátum megvalósításához az európaiakból hiányzik a szükséges akarát. Aron nézete szerint az európaiak (ezen persze a háborút követő 4–5 évben, majd az ezt követő négy évtizedben is kizárólag a nyugat-európaiakat kell érteni) némi berzenkedés után megnyugodtak abban, hogy beszorultak a két új nagy világhatalom, az Egyesült Államok és a Szovjetunió közé, s hogy sorsukat végsőleg e két hatalom vetélkedésének alakulása fogja eldönteni. A legtömörebben Aron ezt egy 1980 decemberi beszélgetésben foglalta össze, amelynek anyagából egyébként egy jelentős interjúkötet született⁴. E beszélgetés során Aron keserű iróniával elemzi Európa lehetséges jövőjét. „Európa úgy tesz, mondja, mintha a történelem karzatán ülne s csak az volna a dolga, hogy számolja az ütéseket” (mármint a harcoló felek között). Mivel magyarázható ez? – kérdik tőle a interjúvölők, „talán azzal, hogy Európából kiveszett a kollektív elhatározóképeség?” „Bizony azzal, válaszolja Aron, s ekként folytatja: „Az európaiak túl sokat csatáztak, s felmérték a véget nem érő háborúskodás értelmetlenségét és terméketlenségét. Most szívesebben választják az amerikai védőernyő nyújtotta biztonságfélét. Továbbá él bennük egyfajta nosztalgia a semlegesség iránt. Egyrészt igényt tartanak az amerikai védelemre, másrészt azonban a Szovjetunióval is jó viszonyt szeretnének. Nem valami dicsőséges helyzet, de úgy tűnik, az egyetlen, amely az európaiak megítélése szerint jelenleg lehetséges”⁵. „A [nyugat]európaiak, folytatja e gondolatmenetet Aron, nem bíznak önmagukban, nincsenek tudatában annak, hogy mekkora fölényben vannak mind emberileg, mind gazdaságilag Kelet-Európával szemben. Úgy vélem továbbá, hogy a nyugati demokráciák túlmentek azon a határon, amely a nemzetek belső kohéziója szempontjából még megengedhető volna”⁶. Ugyanitt írja még ezt is: „Amennyiben a nyugatiak jelenlegi moráljának mércéje az élvezet és az egyéni boldogság, nem pedig a polgári erény, akkor bizony a fönmaradás is veszélybe került. Ha semmi sem maradt a polgári kötelességtudatból, ha élvezeteik és boldogságuk megtartásáért az európaiak már hacolni sem hajlandók, akkor bizony ragyogásuk egyszersmind dekadencia is”⁷.

A fentebb idézett beszélgetésben Aron tulajdonképpen egy röviddel azelőtt megjelent könyve⁸ fő mondanivalóját foglalta össze. Ez a munka, amely címében az európai dekadenciáról, a valóságban azonban a XX. század nagy társadalmi konfliktusáról szól, Aron utolsó nagy kísérlete volt arra, hogy a kétpólusú világ két társadalmi rendszerét módszeres összehasonlító vizsgálat tárgyává tegye. A ténybeli megállapítások mellett volt ennek a könyvnek egy rejtettebb üzenete is, amely azonban a legtöbb olvasó figyelmét elkerülte, s talán ezért is fogalmaz Aron olyan élesen a fentebb idézett interjúkötetben. A nevezett üzenetre két évvel később, politikai memoárkötetében is visszatér. A *Plaidoyer*-val, írja, elsősorban azt akarta megértetni, hogy milyen súlyos deficitet mutat fel a Nyugat „a kollektív cselekvés képességét illetően” (értelem szerint ez nemcsak az európaiakra, hanem Amerikára is vonatkozik). Aron szerint a nyugati dekadencia legfontosabb tünetei: a lobbik túlhatalma, a közösségeket összetartó érték-kötélekek – hitek és előítéletek – meggyengülése, a procedurális kényszerekbe

torkolló túlzott legalizmus, a munka-etika visszaszorulása és a tudományos kutatás öncélú túlbujánzása: megannyi jelenség, amely a nyugati demokráciák mindegyikének működésében megfigyelhető⁹. „Európa, írja Aron ugyanitt, megtalálta helyét a javak nemzetközi piacán, de nem úgy az államközi kapcsolatok rendszerében. A Római Szerződés dacára és minden gazdasági együttműködés ellenére az európai országok nem törekszenek arra, hogy közösen cselekedjenek azon a területen, amely minden állam első számú feladatát képezi, azaz a védelemben. Úgy tűnik mintha a Nemzetek Európája [...] nem volna képes arra, hogy visszaszerezze magának egy teljesértékű történelmi szubjektum státuszát”¹⁰. Talán ez az utóbbi megállapítás ad számot a legpregnansabban arról, amit a bevezetőben Európa-hallgatásnak, az Európa-téma kerülésének neveztem. Aron azért érdeklődik oly kevésbé az európai integráció folyamata iránt, mert az 1945 utáni Európát nem tartja „teljes értékű történelmi szubjektumnak”.

Memoárjaiban egy helyen kommentár nélkül, de látható egyetértéssel citálja Charles De Gaulle egy 1953 februári fejtegetését, amelyben ez áll: „ Ahhoz, hogy Európának hadserege legyen, előbb arra volna szükség, hogy létezzék Európa úgy is mint politikai, gazdasági, pénzügyi, közigazgatási és főleg mint morális entitás, s hogy ez az entitás elég élő, elég jól megalapozott és elfogadott legyen ahhoz, hogy polgárainak belső lojalitását élvezze, de ahhoz is, hogy saját külön politikája legyen, s hogy adott esetben emberek milliói legyenek hajlandók meghalni érte. Egyetlen komoly ember sem merné állítani, hogy ez ma így van”¹¹. Érezhető, hogy Aron De Gaulle-nak ezzel az analízisével egyetértett, amiből persze nem következik, hogy De Gaulle elnök minden későbbi politikai döntésével is egyetértett. Tíz évvel később, 1963-ban egyenesen azt hánytá De Gaulle szemére, hogy régimódi nacionalizmusával visszavetette egy európai politikai közösség kialakulását¹². Ez azért érdekes, mert implicite kiderül belőle, hogy Aron elvben rokonszenvezett az európai közösség törekvésével, vagyis azzal, hogy Európa igenis váljék politikai szubjektummá.

A tisztelt olvasónak talán föltűnt, hogy *integrációról* eddig még alig esett szó. Holott az Európa-gondolatnak úgy, ahogy ez a XX. századi történelemben megjelent, talán éppen az volt a kulcskérdése, hogy képesek-e a létező államközösségek valamilyen nagyobb egységben feloldódni, vagy másképp fogalmazva: szociológiailag elképzelhető-e, reális alternatívának fogható-e fel egy nemzetek fölötti, a meglévő nemzeteket integráló európai politikai közösség? De Gaulle tábornok fentebb idézett szavaiban voltaképpen erre történt utalás, De Gaulle is egy olyan entitás meglétét hiányolta, amely az állampolgárok lojalitásának támpontjául és keretétül szolgálhatna. (Csak mellelsem említem, hogy De Gaulle az idézett mondatban alattvalókról, illetve államtárgyakról (sujets), nem pedig polgárokról beszélt. S talán azt is illendő megjegyezni, hogy amit magyarul „belső lojalitásnak” nevezünk, az az eredetiben „kongenitális”

lojalitásként szerepel.) De akár polgárok, akár alattvalók körül forog a történet: itt van a kutya eltemetve, amint ezt Aron nagyon világosan látja. Nem elég az európai összefogásnak gazdasági, jogi és közigazgatási kereteket adni; az integrációnak ez még csak a technikai része. A szó mélyebb – vagyis politikai! – értelmében akkor beszélhetünk integrációról, ha a honpolgári azonosulás a tagállamokról átszáll Európára, amely ilyenekképpen az európaiaknak mintegy közös „nemzetévé” válna.

Nos, De Gaulle-hoz hasonlóan Aron is mélyen szkeptikus az európai integrációnak e politikai kifejeletét illetően. S mint mindjárt látni fogjuk, ez a szepticizmus nála nem érzelmi eredetű, hanem szociológiai megalapozottságú: Aronnak az európai nemzetekről alkotott fogalmi képével áll kapcsolatban. Aron nem azért euroszkeptikus mintha képtelen volna a nemzeti keretektől elszakadni, és egy azok fölé emelkedő politikai közösség ideálképét megalkotni, illetve mérlegelés tárgyává tenni. A nemzetközi kapcsolatokról írt hatalmas munkájának (*Paix et guerre entre les nations*) utolsó fejezetei teljesen kantiánus szellemben latolgatják az emberiség lehetséges jövőjét, arról nem is szólva, hogy a poliglott Raymond Aron egyformán otthonos tudott lenni Franciaországban, az angolszász világban, s – legalábbis 1933 előtt, majd évtizedekkel később megint – a német kultúrkörben is, amelynek fiatal korától kezdve egyik legkiválóbb francia ismerője volt. A kulturálisan kozmopolita Aron érzelmi-
leg azonban francia patrióta volt, szociológiailag pedig ahhoz az iskolához tartozott, amely a nemzeti azonosulásnak megkülönböztetett szerepet tulajdonított az egyes emberek társadalmi összetartozástudata és politikai kötődése szempontjából. Erre vonatkozó nézeteit a legmarkánsabban – s ez maga is elgondolkodtató – abban a politikaelméleti könyvében fejtette ki, amely a háborúzás alapjairól és történelmi szerepéről szól, s amely mintegy főművének tekinthető¹³.

Aront mindenekelőtt döntés-szociológiai megfontolások vezetik arra a következtetésre, hogy a nemzeteknek – minden egyes nemzetnek – van valami jellegzetes, másoktól eltérő stílusa és karaktere, ámbár tisztában van azzal, és ezt hangsúlyozza is, hogy egyetlen állam konkrét diplomáciai döntései sem vezethetők le ezekből a nemzeti tulajdonságokból¹⁴. Aron bevezet egy fontos megkülönböztetést a kulturális azonosságtudat (*communauté de culture*) és a politikai hovatartozás, vagyis az államkeret között. Noha az emberiség történetében ez a két dolog olykor összecsúszik, egy ilyen helyzet Aron szerint inkább kivétel, mint szabály. Idézem: „Nem mindig van azonos istene azoknak, akik egyugyanazon zászló alatt küzdenek, ezzel szemben előfordul, hogy akik élet-halál harcot vívnak egymással, közben ugyanannak az istennek hódolnak”¹⁵. Aron ügyel arra, hogy a nemzeti érzést ne mossa össze a civilizációs kapocssal: „A patriotizmus, amely a nemzet szeretete – írja – egy olyan transzferből keletkezik, amelyben az anyaföldre vagy a [szűkebb] közösséghez való spontán rágaszkodás átszáll a politikai egységre [az államkeretre]. Nagyobb érzelmi hőfoka van, mint annak a homályos tudatnak, amely egy civilizációhoz köt bennünket”¹⁶. A modern nemzetről szólva Aron különösen azt tartja fontosnak, hogy ez az a politikai kapocs, amelynek köszönhetően a *citoyenneté* (az állampolgárság) minden néposztályra

kiterjedt. Következésképpen: „ha elvetjük a modern nemzetet, ezzel azt a transzfert is elvetjük, amely az egyenlőség örök igényét átvitte a politikára”¹⁷. Ez így elég talányosan hangzik, hiszen köztudomású, hogy a nemzetek közötti integráció századunkbeli apostolai sem a polgári forradalom vívmányait nem akarták viszsavonni, sem anti-egalitáriusak nem voltak. Aron nem is velük polemizál, hanem pusztán egy történelemszociológiai megfigyelésnek ad hangot, miközben érezhetően az a meggyőződés bujkál benne, hogy a honpolgári egyesítés csodája nem föltétlenül megismételhető.

„Miért a nemzet, miért inkább az, mint valamely más csoport adta keret?” – kérdi Aron könyve egy más helyén¹⁸. Válaszában az ismert történelmi előzményeket adottnak tekintve annak a nézetnek ad hangot, hogy a modern nemzetek vagy legalábbis egyesek közülük „rátaláltak a kultúra és a politika, a történelem és a ráció közti soha nem egészen tökéletes szintézis titkára”. A polgárok a nemzeti közösség keretei között akarnak együtt élni egymással és saját magukról törvénykezni. Ebben az értelemben, idézi Aron egyetértően katolikus filozófus barátja, Gaston Fessard szavait, „a nemzetnek hivatása van, szemben az osztállyal, amelynek nincsen”¹⁹. S ugyan-ezen okból kifolyólag tévednek a jogászok, akik az államról úgy értekeznek, mintha az csupán egy intézmény volna a sok közül²⁰. Korunkban, írja Aron egy másik helyen²¹, az uralkodó eszme a nemzetek önrendelkezési jogát tételezi, valamint annak szükségességét, hogy a kormányzottak a magukénak tekintsék azt az államot, amelynek fennhatósága alá tartoznak (*l'adhésion des gouvernés à l'Etat*). Itt keresendő a dekolonizációs folyamat titka, mert ugye, „ha a hatalmat más színű és más fajú emberek gyakorolják, akik egy másik nyelvet beszélnek és más isteneknek hódolnak, akkor hogyan is tekinthetnék a kormányzottak az államot a magukénak?”

Lényegében ez a gondolatmenet készíti elő mindazt, amit Aron a továbbiakban in concreto az európai egyesülés folyamatáról mond, illetve gondol. Aron szemében az a probléma veleje – s ezt semmiféle jogi vagy intézményalakítási bravúr nem fedheti el –, hogy van-e tényleg egy európai politikai közösség, „amely tudatában van eredetiségének és kész azt más közösségekkel szemben érvényesíteni”²². „Nem azt mondom, hogy az európai egyesítés folyamata [...] nem járulhat hozzá egy „európai nemzet” vagy egy „európai állam” kialakulásához. [...] De illuzórikusnak tartom azt a tézist, amely a föderalizmus kialakulását mintegy titkokban, észrevétlenül, fájdalommentesen képzei el. Az európai intézmények által létrehozott kötelezettségek rendszere nem fogja észrevétlenül magába olvasztani sem a meglévő politikai közösségek döntési főhatalmát, sem a végső erőszak alkalmazásának jogosítványát, nem fogja sem a franciákat, sem a németeket, sem az olaszokat arra bírni, hogy ezentúl mint európaiak tekintsék magukat önállóknak, nem pedig úgy, mint egy történelmi nemzet tagjai. Természetesen megtörténhet, hogy a gazdasági közösség talaján fokozatosan kialakul egy legitim hatalom, valamint egy felsőbb nemzeti képződmény tudata, de csak abban az esetben, ha a népek így akarják, s ha a kormányzatok ezen akarat értelmében cselekszenek, esetleg úgy, hogy a kormányok szorgalmazzák a föderációt és népeik ehhez [explicite] hozzájárulnak”²³. S Aron ehhez még hozzáfűzi²⁴: nem hisz abban, hogy

a gazdasági és technikai egymásrautaltság „végleg devalorizálta” volna a politikai szuverenitások tényét, azt az adottságot, hogy „vannak különálló államok, amelyek önállóak kívánnak maradni”.

Azzal a tézissel, hogy Európa mint egység a nemzeti államok fokozatos elhalásából fog létrejönni, Aron nem igen tud mit kezdeni. Nem hiszem, írja, hogy erre a kérdésre kategorikus választ lehetne adni: sem jogi, sem történelmi szükségessége nincsen annak, hogy a közös piacból valódi föderáció szülessék. Aki ilyet állít, „azt feltételezi, hogy a gazdaság korunkban magába foglalja a politikát s parancsol neki”. Márpedig ez Aron szerint tökéletesen téves képzelődés: a vámsorompók leomlásából egyáltalán nem következik a politikai és katonai sorompók automatikus eltűnése²⁵. Hallgatólag Aron itt azzal a marxista eredetű nézettel is polemizál, amely szerint a politika nem egyéb mint sűrített gazdaság. Aron fogalmi rendszerében a politikai tudatállapot és a gazdasági racionalitás két élesen elkülönülő szféra.

A fentebb idézett fejtegetések jobb megértéséhez figyelembe kell vennünk azt a történelmi tény, hogy az európai integráció szorgalmazói a második világháború utáni évtizedekben általában a gazdasági megfontolásokat helyezték előtérbe, különösen azok után a kudarckok után, amelyek a politikai és katonai integráció terveit az 50-es évek első felében érték. De az előtérbe helyezés nem azt jelenti, hogy hosszabb távon sem törekedtek valamiféle föderalizálásra. Csupán abba reménykedtek, hogy a gazdasági előfeltételek megteremtésével erre a megfelelő pillanatban mintegy automatikusan fog sor kerülni. Aron csak mosolyogni tudott ezen, mert mint történész és szociológus ilyen precedenst nem ismert, pontosabban: tudta, hogy egyetlen szélesebb államkeret, legyen az nemzeti vagy birodalmi, nem jött létre lopva, automatikusan, pusztán a gazdasági-piaci „szükségyszerűség” erejénél fogva. S ha megélte volna a 80-as évek végét és a 90-es éveket, amikor is a politikai integráció terve tételesen napirendre került, pontosan értené, hogy ez a terv miért topog egyhelyben, hogy Európának miért nincsen egységes külpolitikája, s hogy miért halva született a NATO-tól független európai védelmi tervezgetés.

Ha figyelmesen olvassuk Aron vonatkozó fejtegetéseit, akkor tehát az európai integrációval szemben – amelyet szerzőnk pusztán elméletileg elfogadhatónak, sőt kantiánus alapon talán kívánatosnak is tart – az ellenérvek két nagy csoportjával találkozunk. Ezek közül az első politikai. Aron úgy is mint történész, úgy is mint filozófus lehetetlennek tartja, hogy egy nagyobb átfogó államkeret mintegy magától, a rá vonatkozó politikai akarat nélkül, illetve annak megkerülésével szülessen meg. Ilyesmire ugyanis nincsen példa az emberiség történetében. Tegyük hozzá, hogy „akaratról” szólva a XX. században csak a népek akarata érthető és értendő. Szellemi propaganda és kormánypolitika valamennyire megelőlegezheti az érdekelt állampolgári tömegek erre vonatkozó akaratát, de nem pótolhatja.

Az ellenérvek másik csoportja a nemzetek különálló személyiségével függ össze. Aron percepciójában az állammá szerveződött nemzeti közösségek nem csak intézmények, hanem bizonyos értelemben szerves lények, kollektív személyiségek, amelyeknek

az együttélés jogi és technikai szabályozásán túlmenően saját céljaik vannak. Mint ahogy az individuum szintjén „a személyiség egy biológiai adottság és egy tudatos akarat szintézise”, a modern európai nemzet is „egy kulturális közösségtudatnak az autonómia-akarással való összekapcsolódásából alakult ki”²⁶. „Minden nemzet kollektív személyiségében, jegyzi meg Aron, az emberi lehetőségek valamelyike fejeződik ki”²⁷. Mármost elképzelhető, hogy a meglévő európai nemzetállamok a kollektív személyiségnek és a politikai akaratnak ezt az összekapcsolását elégtelenül valósítják meg, s ezzel előkészítik a terepet egy magasabb szintű integráció, nevezetesen egy föderális típusú európai állam számára. Aron szemében azonban ez a folyamat sokkal bonyolultabb, mint ahogy azt az Európa-gondolat hívei tételezik. Nemcsak arról volna szó, hogy különböző kultúrközösségeket hozzanak össze egyetlen államkeretbe, hanem arról is, hogy ezzel egyidejűleg a kollektív (nemzeti) azonosulások is eggyé olvadjanak össze. Csak ebben az esetben keletkeznék egy olyan európai állam, amelyet a benne élők a magukénak éreznek, nem pedig úgy élnének meg, mint a nemzet elsüllyedését egy külső idegen hatalom nyomása alatt.

Ezt a folyamatot még a jogharmonizáció sem pótolja, legfeljebb valamennyire elősegíti. Tudniillik más a kultúrközösség és más az állam. Nagyon is elképzelhető, hogy az európai államok teljesen azonos elvek szerint működtetik intézményeiket, s hogy a benne élők mégsem akarnak lemondani arról, hogy a legfontosabb dolgokban nemzetileg elkülönülve, „önállón” döntsenek.

Aron azért maradt élete végéig euro-szkeptikus, mert a meglévő nemzetek teljes összeolvadását egyszerűen nem tudta elképzelni.

Jegyzetek

¹ Két előadásszövegről van szó, amelyek közül az első „Az európai idea” címen a *Schweizer Monatshefte* 1968/3. számában jelent meg (franciául), a második pedig „Európa, egy mítosz jövője” címen franciául a *Cahiers Européens* 1975. júliusi számában, angolul pedig a *Government and Opposition* 1976/1. számában.

² Így fogalmazott már egy 1946-ban tartott előadásában. Ennek szövegét lásd *Commentaire*, 1976, 716-717. o.

³ Uo.

⁴ Jean-Louis Missika – Dominique Wolton: *Le spectateur engagé* (Beszélgetések Raymond Aronnal) Paris, 1981.

⁵ Id. mű, 293. o. Saját fordításom, csakúgy mint valamennyi alább következő szövegidézet.

⁶ Uo. 294. o.

⁷ Uo. 295. o.

⁸ *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, 1977.

⁹ *Mémoires*, Paris, 1983, 676. o.

¹⁰ Uo.

¹¹ Id. mű, 274. o.

¹² *Figaro*, 1963. nov. 14.

¹³ *Paix et guerre entre les nations*, Paris, 1962. E hatalmas terjedelmű munkát szerzője az előszó tanúlsága szerint 1960–61-ben írta. Számos kiadást ért meg azóta s több mint egy tucat más nyelvre fordították le, magyarra sajnos mindmáig nem.

¹⁴ Id. mű, 292–293. o.

¹⁵ Uo. 295. Ugyanitt még ez is olvasható: „A kulturális közösség és a politikai hovatartozás egybe nem esése tehát történelmi szabály, nem pedig kivétel.”

¹⁶ Uo. 298. o.

¹⁷ Uo. 299. o.

¹⁸ Uo. 736. o.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 737. o.

²¹ Uo. 325. o.

²² Uo. 733. o.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 732. o.

²⁶ Uo. 735. o.

²⁷ Uo. 736. o. S Aron ahhoz még hozzáteszi: *ez a sokféleség nem átoksúly, hanem megőrzendő örökség.*

HUSSERL ÉS AZ EURÓPAI VÁLSÁG-DISKURZUS AZ I. VILÁGHÁBORÚ UTÁNI KONTEXTUSBAN*

LOSONCZ Alpár

I.

A mennyiben az európai válságdiskurzust tartjuk szem előtt, úgy az I. világháború kontextusában rögzíthető érzület nem diszkontinuitásként, nem abszolút fordulatként nyert formát. Ugyanis, visszafelé tekintve az időben az erőteljesen kirajzolódó folytonosságot tapasztaljuk, hiszen már a XIX. század első évtizede óta halmozódtak azok a jelzések, amelyek az európai kultúra krízis-helyzetét helyezték előtérbe. Már az elmúlt század látleteinek mélyén ott látjuk a válságjelenségek érzékelésére vonatkozó felhívásszerű gondolatmeneteket, döntésre szóló felhívások, amelyek az „európai szellem” erőinek roppant koncentrációját igényelték. Dacára annak, hogy a válság-filozófia perspektívájából kiindulva az I. világháborút nem minősíthetjük áttörésnek, a krízisinterpretáció szempontjából fokozott figyelmet érdemel...

Hogy az eszázadi európai ember számára fennáll az emlékezés kényszere az I. világháború vonatkozásában, azt megannyi filozófus és társadalomtudós hozta szóba. Így a husserli filozófiát „aszubjektív” irányban elmozdító Jan Patočka¹ és Hannah Arendt az európai gondolkodás mértékévé emelik az I. világháborút. Azt állítják, hogy aki a mélyére akar hatolni ennek a századnak, annak tekintetét a század második évtizedére és az utána következő periódusra kell függesztenie. Hiszen olyan fejlemények bontakoztak ki kivételes erővel a jelzett korban, amelyek meghatározó jelentőségűeknek bizonyultak az egész század szempontjából. Hovatovább, az I. világháború olyan értelmezéseket galvanizál esetükben, amelyek az európai emberiség történetére, alapvető tapasztalataira derítenek fényt. Amikor Patočka arról szól, hogy

* Az írás részleteket foglal magában egy hosszabb tanulmányból.

az I. világháború döntően befolyásolta a második évezred utolsó századának arculatát, akkor beleágyazza e gondolatát a legszélesebb összefüggésekbe: azt a gondolatot erősíti meg, hogy a háború során az évmilliárdok alatt felhalmozódott és elraktározott energiák lépnek működésbe. Az energiaakkumulációra vonatkozó biológiai színezettségű tétele Nietzsche jegyében, átfogó ítéletének felidézésével zárul: az elraktározott energia felszabadításának szüksége minden érték átértékelését feltételezi. A háború társmeghatározója az intenzifikáció, az erő kifejtés és a sebesség vonatkozásában: ennek alapján következtethetünk arra, hogy a háború instrumentális jelenség, vagy, hogy legalábbis instrumentális mozzanatokat foglal magában. Hiszen, olvashatjuk, a háború eszköz amelyben maguk az emberek is erőter részemeivé módosulnak, noha olyan eszköz amelyben azon dimenzió tapasztalható meg ami nem fokozható le instrumentális szerepre. Mélységesen idevág, hogy amikor Patočka azt fontolgatja, hogy a kereszténység vagy a racionalizmus karakterizálja Európát, a kereszténység jelenléte mellett tör lándzsát. Ezenkívül, éppen a kereszténység európai szerepvállalását figyelembe véve, az eszközök racionalitására irányítja a figyelmet. Nem a racionalitás teleologikus értelmezése, az immanens észteleológia filozófiája domborodik ki előttünk: Európa sorsa nem szemlélhető függetlenül az eszközök racionalitásának érvényrejutásától, pontosabban az instrumentális racionalitás és a háború viszonylatának megragadásától.

Nem kívánom ehelyütt tovább bogozni e finom, ezernyi árnyalatot tartalmazó szöttes szálat, a frontélmény, az éj és a nappal egzisztenciális relációjának taglalása, a XX. századnak mint háborúnak, mint állandósult hadiállapotnak a felfogása jól ismert. Csupán néhány mozzanat rögzítésére törekszem. Az I. világháborút követő „után” egy kedvezőtlen tercp kontúrait bontja ki az európai kontinens számára és ezúttal éppen az I. világháború után következő periódus foglalkoztat. Nos, az energia ökonómiájának történelmi mértékű szabályozásában, az eszközök racionalitásából fakadó versengésben e században legalábbis Európa alulmaradt. Annak ellenére, hogy az energia korának hajnalán világuralomra tett szert, az I. világháború utáni korszakban az örökös veszi át a kormánypalcát. De nem annyira a világ uralásáról való lemondás, a gyarmatbirodalom végérvényes elvesztése érinti súlyosan Európát, hanem az önmegértés kapacitásainak, azaz a teljesítő cselekvésnek gyengülése taszítja válságos állapotba. Csupán újabb világháború felújítására futotta erejéből, csak „ötlepszerű erőszakos cselekedeteknek”, „hiányossággal bíró háborús terveknek”, „gyűlölet lángoló felszításának” ösztönzését mondhatja magáénak, hogy Patočka szavait idézzem. Mindez azonban, ismételtén, része az egzisztenciális eltökéltség hanyatlásának, hiszen az Egyesült Államok, amely Európa utódjának rangját birtokolja, csupán azt juttatja érvényre amit lehetőségként Európa eltékozolt, azaz Európa autentikus lehetőségét, nevezetesen, a szabadság realizációját. Nem annyira történetfilozófiai értekezés, hanem egy szabadságfilozófia fenomenológiája rajzolódik ki előttünk, pontosabban azon szabadságfilozófia keretei domborodnak ki, amely áttöri a történetfilozófia szabályosan megrajzolt köreit. Nem tekinthető véletlennek, hogy amikor Patocka Husserl

válság-tanulmányát faggatja, akkor éppen az ember felszabadulásához való hozzájárulását és nem csupán a történetfilozófiai diskurzus jelenlétét értékeli. Kövessük eszmefuttatásait a szabadságfilozófia ezen többletét szem előtt tartva, ugyanakkor ne mondjunk le a történet és társadalomfilozófia adott vonatkozásairól sem. Végző soron arról kell beszélnünk, hogy Európa eltorlaszolta maga előtt az utat: nem mutatott készenlétet arra, hogy kibontsa a saját maga által felszínre hozott jelenséget, hagyta viszont, hogy utódja kíméletlenül exponálhassa azt. Nem ura saját sorsának, zavarodottságára jellemző, hogy képtelen uralkodni saját belső veszélyforrásain. Innen az „akarja-e vállalni saját történelmét”, „vállalja-e önnön történetének emlékezetét”-féle kérdések kapcsán mondott robusztus „nem”: hiszen Európa nem vonja le a tanulságokat a háborús történesek eszkatológikus vonatkozásaiból, nem veszi tudomásul önnön történetét mint problémát, nem él azzal a betekintéssel amelynek formát adott. Az individualizált, személyes indexeket tartalmazó életnek vannak nem-individuális meghatározottságai, individuális megnyilatkozásaink függnek a világ nem-individuális dimenzióitól, amelyeket ugyanakkor az értelem orgánumai nem határolnak be. Az egzisztenciális elkötelezettség pontosan azt az irányulást foglalja magában, amelynek ismertetőjegye, hogy az individuális úgy vonatkozik saját magára, úgy talál magára, hogy azzal azonosul ami meghaladja őt: ez a tapasztalat mélyen hasít bele az európai kultúrába.

A lényeg abban rajzolódik ki, hogy a legsúlyosabb diszkrepancia tátong az egyik oldalon a háború által napvilágra hozott súlyos tendenciák és a készenlét hiánya között a másik oldalon. Holott az I. világháború kitörése okán létrejött helyzet éppen a kivételes készenlétet igényelné, lévén, hogy feltárta, felszínre dobta az európai történelem legmélyebb vonásait. Ami szembesülést igényel, az emlékezés felelősségét követeli. Európa viszont megbéklyózta önmagát, a cselekvést tartalmazó önvonatkozás esélyeit véti el, saját maga szabta meg ezen ösvények irányát, azaz önmagából fakad az a konstelláció, melynek meghatározó dimenziója saját hanyatlása. A szóba hozott háború, az energetika felidézésének ellenére nem természeti történés, de nem is pusztán történeti: anélkül, hogy mostohán kezelnénk a gazdasági vagy más okok jelentőségét, általa a legvégsőig jutunk el az európai egzisztencia firtatásában.

A háború teleologikus értelmezése, a végetérésbe vetett hitből származó beállítottság csődöt mond. Az I. világháború után olyan hamis békét teremtett, amely mindig ki volt szolgáltatva az erőparalelogramma fölényének. Egyúttal olyan emberek kialakítása előtt tárta szélesre az ajtót, akik a kiszámíthatóság transzparens viszonyaiban, a mindennapok tervezésközpontú, titok nélküli világában vetik meg lábukat, mintegy megtestesítve a gondolkodás-nélküli állapot ismérveit, hogy immáron Arendttel szóljak. Az erőparalelogrammában, amely a XX. században kialakul a háború az eredő. Az erő jegyében formálódó emberi állapotban mind a háború mind a béke az instrumentum szerepét töltik be. Hogy a háború teljessé válása, ezen a technika erejét maximálisan mozgósító konstelláció, valamint a háború korlátozásának lehetetlensége a gondolkodás kivételes összpontosítását igényli, hogy a század említett

korának fejleményei új fénybe vonják az európai történelmet, azt Hannah Arendt is tanúsítja. A megfogalmazások alkalomadtán hasonlóak vagy analóg eredményeket biztosítanak mint Patočka esetében: Arendt például hiábavaló megtorlásról és erőszakról, folytonosan terjedő és végül is egyetemessé váló hiábavalóságról, azaz az erőszak mögött húzódó, voltaképpen a gyengeséget palástoló hanyatlás-jelenségekről, a háborút követő demobilizáció sekélyes dimenzióiról szól. Olyan mozzanatokhoz szóba, amelyek meghatározzák a század arculatát és fényt vetnek az európai ember egzisztenciális lehetőségeire. Noha Arendt messzemenően erőteljesebb érdeklődést jelenít meg a társadalmi és történelmi vetületek iránt, az a mód ahogy a technika és a szabadság kérdéseit boncolgatja az I. világháború kontextusában, mindenképpen arra utal, hogy gondolkodását túlvezethetjük a tematikus meghatározásokon. Az I. világháború ugyanis nála is a mélység irányába nyit utat. Csupán a velőig hatolva tudjuk lényegét megragadni. A tudomány forrásvidékéről eredő technika olyan összefüggéseket teremt, amelyben a gondolkodás talaját veszti: fikcionális elméletek keringnek körülöttünk, amelyek önmagukat afirmálják, de ismereteiket a végső, végérvényességgel bíró ismereteknek nyilvánítják és egyúttal azt az illúziót keltik, hogy uralmat gyakorolnak az erőhasználat módozatai fölött. A technika és a háború vérszövetsége rést üt az európai eszközracionalitás falán, a technika megkerülhetetlen sajátossága, hogy a totális megsemmisítés okán hatékonysága semmisé teszi az instrumentális racionalitás érvényesítésének lehetőségét. Minden történés mindenhol visszhangra lel, a világot átjárja a háborúnak az erő instrumentumaként való afirmációja: a tudomány és a technika relációinak újfajta léteztetése olyan mindent behálózó transzparenciát teremt amely Nicolas Cusanus Anaxagorász-értelmezésének afféle fonák megtestesülését jelenti, bármelyik valódi tartalom megtalálható bármelyik valódi tartalomban. Az erő szolgálatába állított háború, a demobilizáció ellenére elemészt minden jelenséget. Ezért vetődik fel élesen a szabadság kérdése a háború környezetében, ezért kell visszafordulnunk a görög poliszban meghonosodott politika-eszményhez és ezért kívánjuk hitelesíteni a kiszámíthatóságot meghaladó és szabadságot gyakorló emberek politikai közösségét, akik beszélgetés-struktúrákban vonatkoznak létükre, dacára annak, hogy viszályban vannak egymással.

Félreérthetetlen, hogy az elmondottakban ott munkál az igény: a XX. század érdemi értelmezése elűt a korábbi korok interpretációtól. Annak ellenére, hogy a válságdiagnózisok folyamatossággal bírnak, az említett kor olyan készséget igényel amely gondosan elválasztja az előbbi korok értelmezési gyakorlatát az I. világháborút megragadó taglalástól, amely képes választóvonalakat húzni. Nem arra hívnak fel bennünket ezek az elemzések, hogy fordítsunk háttal az elmúlt koroknak, ellenkezőleg a múlt tekintetében nagyfokú érzékenység jellemzi őket, de az a konstelláció amit feltár e háború, lévén, hogy a legmélyebb tendenciákat szabadítja fel, nem magyarázható a régebbi interpretatív eszközökkel.

Először is hadd tegyem fel a kérdést: mit jelent az a gondolat, hogy az I. világháború feltáró jelleggel bír, hogy lényegszerű vonások feltárulását, megnyilatkozását

ismerjük fel benne, hogy általa megmutatkoznak a mélyben munkáló folyamatok, a rivalizáló, konfliktusban lévő tendenciák. Ha továbblépünk egy pillanat erejéig és a jelen felé sodródunk, ahol az apokaliptikus diskurzusok sorozatát észlelhetjük, akkor szembeszkő, hogy ismételten a feltárás/megmutatkozás gesztusát érhetjük tetten. Hiszen az apokaliptikus gondolkodásmód nemcsak a kivetített, előlegezett végre utal, de az igazság-feltárulás, kinyilatkoztatás mozzanatát is magában foglalja. Ebben a vonatkozásban villannak meg előttünk azok a szálak, amelyek összekötik az I. világháború szellemi környezetét a kortárs irányulásokkal és érzékeljük, hogy mennyire átjárják a jelenkori tapasztalatokat az I. világháború interpretációi. Hogy az I. világháború környezetére rávetül a válság-diskurzus fénye, hogy a mindent átértékelés filozófiai igénye e kontextusban általános jellegű, ezen tény aligha szorul külön bizonyításra. Számunkra középponti jelentőségű, hogy az I. világháború után virágzó filozófiák az Európa-fogalommal konfrontálódva fogalmazták meg azonosságukat, lett legyen az a morfológiai dinamikát artikuláló és történelmet központtalanító spengleri, a racionalitáson kívüli szférákban fundamentumokat kereső freyeri, az európai konstellációt elvető klagesi és jüngeri, a szellem és az intelligencia relációját kiélező scheleri filozófia. Európa itt válság-fogalomként, krízis-terhes feszültségtérként jelenik meg, amely megalapozza a XX. századnak mint válságnak az értelmezési irányvonalát. Husserl, aki számára Európa egy „idea”, úgy elemzi a tudományok jelenlegi állapotából fakadó alapok válságát, hogy az európai létezését látja tétnek. Vajon megelégedhetünk-e ezzel az elemzéssel, amelyben mindenck előtt a XX. század azon terét vettük figyelembe, amelyben az önpusztítás motívumának értelmezése oly nagy jelentőségre tett szert?...

A válság-fogalom szerteágazó összefüggései az európai kultúrában megglehetők megannyi területen, ezúttal az a tény érdekel, hogy mennyire érinti a válság jelentésköre az európai azonosság kibontakozását. Kérdésem az, hogy vajon a „krízisben való állás” eredendően velejárója-e az európai azonosságnak, hogy vajon a krízis-tapasztalat eredendően beleívódik-e az európai azonosságba. Vagy a válság-fenomenológia intenzív tárgyalása a modernitás válságának tulajdonítható-e, lévén, hogy a modernitás szerkezete előlegezi a multiplikálódó krízis-folyamatokat? P. Ricoeur több mint tíz évvel ezelőtt, a válságnak szentelt konferencián, azt a lényegi kérdést tette fel, hogy vajon a krízis modern jelenségnek tekinthető-e, azaz a modernitás vajon az általánossá váló válság okának minősíthető-e? Az európai gondolkodás legbensőbb sajátossága az önnön identitására vonatkozó folytonos rákérdezés. Kapcsolatban van-e ezen kérdés-felvetés gyakorlása az európai értelemben vett identitás őseredeti explikációjával? Nem a keresztény teológia azon interpretációjára gondolok, amely kivetítve az eszkatológikus történetet az európai történelem egészét bevonja a krízis jelentéskörébe és általánossá tágítja a válság-fogalmat. Ez a teológiai értelmezés óriási hatást gyakorolt a mindent átfogó válság diskurzusára Európában, megtalálhatjuk nyomait különféle diskurzusokban, de elsődlegesen a „filozófia szelleméből született” Európa azonosságát tartom szem előtt, hogy Husserl nevezetes tanulmányának szavait idézzem. Koselleck részletes és tanulságos történeti munkáiból ismerhetjük a válság fogalmának alak-

változásait. Ricoeur is jelentékeny finomításokkal él a különböző társadalomtudományi válságfogalommal kapcsolatban. A filozófiai antropológia területén is megannyi olyan értelmezést érhetünk tetten, amely a válságprocesszust helyezi a középponti helyre.² A kérdésünk azonban kiélezve így hangzik: feltárul-e a válság mozzanatában valami az európai „emberiség” lényegéből? Amikor Husserl jelzett írásában arról szolt, hogy a görög filozófia Európa szülőhelye, akkor azt hozta szóba, hogy Európa egyetemlegessítette az igazságra utaló érdekeltséget és fontossággal ruházta fel a megalapítás aktusát. Az igazság keresésének súlya alatt nem tehetünk egyebet, mint elvonjuk a látszatot a léttől, az igazságot a hazugságtól. Az európai azonosság teremtő eleme ezen hieratikus különválasztásban jelölhető meg. Fontolóra kell vennünk ennél fogva, hogy ezen érdekeltség kiemelése milyen kapcsolatban van a válság problémájával.

II.

A husserli gondolkodás nyomait vizsgálva azonban ehelyütt nem a geometria eredetét, a kimeríthetlen interszubjektivitás gyakorlatából fakadó idealizáció jelentésmenzióit faggatom, hanem Parmenidész felé fordulok. Az európai tradíció ezen jelentékeny gondolkodójáról Heidegger úgy vélekedett, hogy kimondta a „filozófia első döntő igazságát”, hogy „vele kezdődött Nyugaton az igazi filozofálás”.³ Hadd rögzítsük már itt: nem kevésbé jelentős tény, hogy Heidegger Parmenidész kapcsán a döntés és az elhatározottság fogalmát emlegeti. Heidegger továbbá megalapozó döntésről értekezik, mert Parmenidészhez fűződik a létre vonatkozó eredendő elhatározottság. A krízis-fogalom mindig megkettőződést tartalmaz, felszínre jutásában bennefoglaltatik a szétválasztás, széttartás mozzanata. Parmenidész, ismeretes, a gondolkodás és a lét együvértartozásából, eredendő egységéből indult ki: a lét önmagában azonos és változtathatatlan, a gondolkodás csupán akkor tehet eleget a legmagasabbrendű követelményeknek ha mindenkor a létre vonatkozik. Parmenidész összekapcsolta a logikai lehetetlenséget az ontológiai szükségszerűséggel: a gondolkodás kizárólag a létre vonatkozhat és elképzelhetetlen, hogy valami fennálljon a lét tartományán kívül. A gondolkodás legbensőbb sajátossága a polarizált mozzanatoknak való kitettség, hiszen belebonyolódva az igazság és hazugság konfrontációjába folytonosan különválasztott pólusok között mozog, vagyis belepréselődik abba a térbe, amelyet e pólusok hoznak létre. A világ tagolódásában bennefoglaltatik a pólusok egysége. Ha továbbra is Heidegger hermeneutikai teljesítményeire kívánjuk magunkat bízni, akkor a közvetítés mozzanatát sem hagyhatjuk figyelmen kívül a pólusok közötti relációkban. Amikor ugyanis Heidegger az azonosságról mint az egység formájáról tesz említést, akkor a közvetítést, a differenciált szintézist hangsúlyozza, noha hozzáteszi, hogy nem dialektikus közvetítésről beszél, amely ellenében, mint tudjuk, erőteljes kéttelleyel él. Parmenidész kapcsán számolnunk kell a látszat jelenlétével is: a látszatokba való belebonyolódás a sajátunk. Lényegünknel fogva és nem pusztán faktikusan.

Parmenidész gondolkodása valójában az „élenchos”⁴ eljárását tükrözi vissza, azaz lényege, hogy meghatározott pozíciónak a megkérdőjelezésében fejeződik ki. Pontosabban a parmenidészi gondolkodásmód (ebben hasonul a hérakleitoszéhoz) az igazság híján lévő állapot elleni folytonos polémiát jeleníti meg és ennek megfelelően gondolkodása eredendően poláris-szerkezetű.

Ha a gondolkodás a létre vonatkozik, akkor a látszat nem fokozható le az erőtlenség jelentéktelenség rangjára, hiszen a látszatnak is a létezés dimenziójával kell bírnia. A tévútra lépést Parmenidész az emberhez mint véges lényhez társítja, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a végesség jelenléte a világban egyet jelent az eltévelyedés lehetőségével. Hiszen a halandó lény az akinek okán az egységes valóság kettéhasad, az ember fellépése folytán olyan hasadás kerül bele a világba, amely a jelenlét hiányát hozza létre. Éppen ezért kell hangsúlyozni,⁵ hogy a doxába való belebonyolódás nem szubjektív eltévelyedés, amely az emberi bensőben bomlik ki, azaz a doxára való ráutaltság nem szubjektív gondolati művelet eredményeként kerül a felszínre. A doxa jelenléte a világban a végességgel jellemzett ember egzisztenciájának meghatározottsága. A vélekedés birodalmának való kiszolgáltatottság nem lényegtelen eltérésként jelenik meg. A látszatnak való alávetettség nem pusztán adódik az ember számára, hanem immanens lehetőségként tűnik elő, mely hatalmába kerítheti az embert és hírt ad arról, hogy valami beékelődik a telítettséggel jellemzett létbe. A „van” megkettőződik, feszültségtérre alakul át, amelyben egymással szembeállított pólusok nyernek jelenlétet. Amennyiben a látszatok mozgásába való belefeledkezés hozzánk tartozó jelenség, úgy a lényegtől való eltávolodás, a megvalósítatlan élet is immanens ismérvünk. Mindig választanunk kell a hamis és az igaz között, az igazság sohasem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a látszattal való keveredés veszélye. Mindazonáltal döntésszerűen kell fellépünk ahhoz, hogy a mérlegretételt végrehajtsuk. Parmenidész azonban, ne felejtjük, erőteljes választóvonalakat húz az emberi és az isteni szféra között. Gondolkodása tanulmányozása által bepillantást nyerünk a görög gondolkodás mélyszerkezetébe, miszerint megszüntethetetlen az emberit az istenitől elválasztó határvonal. Parmenidész maga nyomatékosan hangot ad az emberi létezés határaitra vonatkozó belátásának. Az embert felülmúló hatalom, az istennő halhatatlansággal bír, azzal a lehetőséggel rendelkezik, amelynek az ember mindenkor híján van. Az ember az istennőhöz folyamodik, aki nincs alávetve a véges halandót korlátozó mozzanatoknak, teszi ezt annak érdekében, hogy megvalósítsa az igazságban való élest. Hovatovább, maga az istennő az aki *felhívja* az embert, hogy gyakorolja a felelősséget, a magasabb rendű életet. Nem is fejezhette volna ki világosabban az emberi törekénységet az igazságérték megvalósításával kapcsolatban. Ide tartozik, hogy Parmenidész nem ad választ arra a kérdésre, hogy milyen okok magyarázzák a „van” megbontásának létrejövését. A tévút kiküszöbölhetetlen lehetőségként része az emberi életnek, a parmenidészi filozófia tragikus konstellációt rögzít anélkül, hogy ezen állapot genezisével foglalkozna.

Milyen következményeket eredményez a látszat, a nem-igaz módon létező hozzárendelése az emberi élethez? Mit jelent mindez a parmenidészi igazságfilozófiára nézve amely, tudjuk, azt állította, hogy az ítélethozatalra kihegyezett partikuláris igazságot megelőzi az elrejtetlenséghez kötődő igazság, az önfeltárulás? Mit jelent a látszatban, „látszásban való élés” ezen lehetősége az „igazságban való élet” érvényrejuttatásának szempontjából? Anélkül, hogy belebocsátkoznánk annak a filozófiatörténeti eszmefuttatásokban gyakran elemzett problémakörnek a fejtegetésébe, hogy a látszat, a „nem-igaz létező” bevonása a parmenidészi ontológiába milyen kérdéssorozatot szül, csupán azt jegyzem meg, hogy ezen immanenciába való rögzültség visszavet bennünket alapvető kérdéseinkhez. Hogy Parmenidész páratlan nyomatékkal bírálja azokat akik behódolnak a látszat uralmának, hogy kritikai meglátásokkal él azok ellenében, akik visszaélve a szabadsággal nem tesznek különbséget a látszat és a lényeg között, jellegzetes tény. Gondolati költeményének kritikai hangja tanúsítja mélységes aggodalmát a nem-igaz létezőnek való alárendelődés elterjedtsége okán. Minden egyes eset mérlegelésre késztet, hogy visszaéltünk-e a szabadsággal, vagy, hogy eleget tettünk-e a lényegből ránk háruló követelményeknek. Ezáltal feltárja azt a szabadságdimenziót, amely az igazsággal szemben őrződik meg, azaz az apodiktikusan létező ontológikus igazság ismeretének okán sem bújhatunk ki a felelősség alól. A gondolkodáshoz kapcsolódó konfrontáció mindig válaszra szólít fel, kényszerítő ereje folytán térünk vissza önmagunkhoz és reflektálunk önmagunkra. Még azok vállára is, akik az észbeszéd és az önfeltáró igazság támasztékát tudhatják magukénak, a mérlegelés súlya nehezedik: dacára a fedezék legnagyobb erőfeszítés, az eltökéltségből származó folytatólagosan megerősítendő irányultság, éberség szükségeltetik ahhoz, hogy az igazságban-való élés nyerjen megerősítést. Az apodiktikus igazság elsajátítása nem szabadít meg a krízisben-való állástól, az azonosság megremegése, a krízisnek való kitettség mindig megmarad. Ez kényszeríti rá az európai embert, hogy ismételten érvényt szerezzen az igazságra vonatkozó beállítottság és az ezzel ellentétes mozzanatok hieratikus relációjának. Történelmébe beleíródnak ezen érvényszerzés praxisának nyomvonalai. Ha az azonosság faggatása, az azonosság folytonos keresése, az identitásra való újonnan rátalálás igénye valóban az európai „szellem” ismertetőjegye, akkor a krízisbe sodródás sem kevésbé karakterisztikuma e „szellemnek”. Az európai identitásnak problémának kell maradnia.

A parmenidészi filozófia által felszínre jutott gondolkodásmód mértékadó az európai gondolkodás számára. Ha továbbsszójuk a fonalakat és eltávolodunk a parmenidészi gondolatvilágtól, akkor azt látjuk, hogy az európai kultúra legmélyebb rétegeit érintik a „válság” és a „kritika” jelentéskörei.⁶ Pontosabban a válság és a kritika egymásbakulcsolódása képezi az európai diskurzus lényegdimenzióját. Bármennyire is eltorzultak az ezzel kapcsolatos jelentések korunkban, az említett két fogalom nem intézhető el átmeneti tárgyként, mert fényt derítenek e kultúra pilléreire. Ez azt jelenti, hogy az európai ember azért nyilvánítja ki kritikai beállítottságát, mert lényege a kritika által formált létezőmód. Nemcsak azért kell az európai embert a kritika

alanyának minősíteni, mert racionális distinkciók révén „intellektuális eszmecserékben” vesz részt, hanem azért is, mert a „kritika” konstellációjában való állás létezésének legbensőbb kifejeződése. A szituációra vonatkozó elkötelezettsége fogalma mindig magában foglalja a krízis és a bíráló mértékpárját. A válság és bíráló együttléte okán lehet az európai egzisztenciát önmozgásként, önváltoztatásként meghatározni. Idevágó tény, hogy Nietzsche egy helyütt a normatív előírányzott európai ember fogalmát egyenesen az önváltoztatás képességeitől tette függővé. Csak az önmagát változtatni képes ember lehet értékhordozó. A kritikában megnyilvánuló negativitás mozgásba hozza a fennálló értelemösszefüggéseket. Löwith a következőképpen fogalmaz az európai nihilizmusról írott művében: „Az európai szellem nem utolsósorban a kritika szellemét jeleníti meg, amely a megkülönböztetésben, összehasonlításban és a döntésben nyilvánul meg... A kritika a haladásunk alapelve, minthogy a könyörtelen kritika a fennálló kereteit lépésről lépésre feloldja és a fennállót továbbmozdítja. A keleti kultúrában nem találkozunk ilyen értelemben vett kritikával, lett légyen az az önmagunkra vagy a másokra irányuló bíráló... A legszorosabb összefüggésben a kritikai létezésről érzékenységgel azonosíthatjuk Európa másik sajátosságát, nevezetesen az önmozgást, amely az állandó válság közvetítésével történik”.⁷ A szétválasztás életben tartja a megkettőződést, a kritika ennél fogva válságként nyer érvényt. Löwith ugyancsak hangsúlyozza, hogy a különbségtétel és az összevetés gyakorlata már a kezdettől fogva karakterisztikuma az európai gondolkodásnak. Hiszen a görögök is a „nem görögöktől” való distanciálódás révén tesznek szert önazonosságra: az európai kultúra teremtő mozzanata ez a másra-való vonatkozódás. Saját lényegi lehetőségei iránti elkötelezettség fejeződik ki benne. A másság révén történő összevetés azonban ismételt az önváltoztatás és az önbírálat praxisát sarkallja. A másságtapasztalat hiánya lehetetlenné teszi az önbírálat, az önvonatkozó negativitás kiteljesedését. „A megkülönböztető összevetés nem a kiegyenlítődést testesíti meg, hanem az önkülönböződést azaz az önbírálatot hitelesíti. A kritika hiánya önmagunk vonatkozásában arra a tényre utal, hogy nem vagyunk képesek önmagunkat mint valaki mást látni és önmagunkból kilépni”.⁸ Ennél fogva az európai ember nemcsak a másság vonatkozásában hívja életre a teremtő differenciációt, önmagát önmagától is megkülönbözteti.⁹

Az európai válság-diskurzus mindig tartalmazza az időbeliség interpretációját, illetve a válság sajátos csomópontként a temporalizáció formáját testesíti meg. Abban az értelemben csomópont, hogy erőteljes konfrontációt jelenít meg az idődimenziók, a múlt, jelen és jövő között. A válság sűrített időmódokat bontakoztat ki, melyben polarizált, egymással viszályban levő, egyúttal mindent átfogó és átható, erők feszülnek. Így, az idő összesűrítődésének, felgyorsulásának ténye ütközik ki a hagyományos keresztényfelfogásban is attól függően, hogy létezésének melyik fázisát érinti a válság. A válságot megelőző periódusok megszokott bizonyosságai, a rutinszerűen működő evidenciákban való meggyökerezettség meghaladást igényel, hiszen csak egy fordulat, áttörés, összeszedettség és eltökéltség árán lehetséges a megnyilatkozó erőkkal való szembenézés. Azon tendenciák, amelyek a kiszámíthatóság világába sulykolt

érzület számára a látóhatáron kívül helyezkednek el, vagy éles kontúrok híján lévő, homályba vesző jelenségeként tűnnek fel, ezúttal kikristályosodnak. Azok a mozzanatok, amelyek el-cltünedeznek, a szembesülést, kérdésfeltevéseket, kérdéslétet kizáró viszonylatok, érdekhálók sűrűjében, formát nyernek: konfliktusok pólusaiként jelennek meg a színen. Amennyiben a legmélyebbre kívánunk lemerülni, akkor az egzisztenciális dimenziók mint konfliktusok, valamint a létezés megoldatlan vagy megoldhatatlan karakterisztikumai kerülnek előtérbe. Amilyen mértékben a válság kiemeli az embert a kiszámíthatósággal és közömbösséggel jellemzett viszonylatok láncolatából, annyira a kényszerítés erejével bír. Hiszen mérlegre helyezi mindazokat akik részesei kontextusának: kibomlása a valóságos létezésre vonatkoztatott értelemben történik. A hagyományos görög értelmezés éppen a kényszerhez köthető vonást helyezi előtérbe: a krízis mindenkor magában foglalja az ítélethozatal szükségességét, sőt mi több kényszerét, hiszen a „krízisben” álló ember nem térhet ki az irreverzibilis hozadékokat eredményező döntés elől. Olyan döntés alanyaként tűnik fel mely visszavonhatatlan tendenciákat állít működésbe. Ehelyütt, a krízis kapcsán nem felejtethjük a vizsály kiküthathatatlan jelenlétének súlyát, hiszen a krízishez hozzátapad az elválasztásból, megkettőződésből származó harc mozzanata. Hasonló ismérveket fedünk fel, mutatis mutandis, ha a keresztény válságfogalom terepében járunk: a krízis párban jár a iudiciummal, a döntéssel amelyekben azonban transzcendens hangsúlyok kaptak szerepet. A válság-fogalom eredendően gyakorlati meghatározottságú, értelmetlen bármilyen más területen keresni lényegét, az ember tevőleges részese e folyamatoknak, melyekben kettős mozgások, szubjektív és objektív jellegű mozzanatok kereszteződnek. Az ember azt rögzíti, hogy immáron nem illeszkedik bele a világba, hogy kikökönt a világ forgásából, amely egyre inkább függetlenedik tőle. A diszkontinuitás tapasztalata belehasít életébe. A válságba belebonyolódott ember először is erejének gyengülését, illetékességének beszűkülését, a szuverenitásával kapcsolatos veszteséget tapasztalja. Számára a válság a fenyegetettség kontextusát, jelenti, amelyben olyan lehetőségek lepik meg, amelyek nincsenek arányban erejével. A krízisbe-vetettség kíméletlenül megmutatja sebezhető természetét. Ezért kényszerül döntéshozatalra, amely az eltökéltség hajtórugóját képezi és csupán röviden emlékeztetek arra, hogy a döntés gesztusa mily nagy fontossággal bírt az I. világháború utáni filozófiákban. A döntés teljesítményt igényel, hiszen általa vagy visszaszerezünk a kontinuitás lehetőségét, vagy az állandósult fenyegettség állapotába torkollunk, melyben kiszikkadásra vannak ítélve azok az egzisztenciális lehetőségek, amelyeket a feljebb említett szabadságfilozófiák hangsúlyoztak. Mindezt, a válság-diskurzus kitüntetett dimenziója az inkább implicit módon felszínre törő felhívás, hogy a szintén inkább közvetetten megszólított címzett, inerciáját leküzdve, a jövő felé tekintsen, vagy, hogy rétlenségét legyűrve nyerjen betekintést, ráeszmélést a lényegi összefüggésekbe. A válság-interpretációk maguk is az összeütközés terepét jelentik, melyeket a hatalom és az erő használatára összpontosító, totalitáriánus stratégiák kívánnak elfoglalni. Lényegbe vágó,

hogy e században a történelem erőszakos átalakítására berendezkedett stratégiák is válság-jelenségek felidézésével kíséreltek meg érvényt szerezni törekvéseiknek.

A válság tranziens mivolta, láttuk feljebb, a hozzá kapcsolódó időtapasztalatban nyilvánul meg. Hiszen a krízis temporalitása mindig magában foglalja a „már” és a „még nem” dimenzióit. Általa a jelen úgy jelenik meg mint a „már” és a „még nem” egymásrautaló, konfrontálódó idődimenziói „közötti” időtartomány. A jelen mint ezen konfrontáció időtartománya különbséget juttat érvényre a múlt és a jövő között, átmenetként a múltba rekedt „régitől” való megszabadulás lehetőségeit rejt magában. Ennélfogva tarthatatlan konstellációt jelenít meg és kritikai erőt igényel, amely megakadályozza a lényeg és a látszat keveredését.

Husserl szerint az európai szellem teljesítményétől függ, hogy helyzetét úgy módosítja: a létezés formái lehetőségei összességévé válnak. Tartása érvényre juttatásával a fölébe nőtt erők legitimitására kérdezhet rá. Ebben az elkötelezettségben, benne van a túllépés lehetősége is. A válság folyamata így jövőt alakító processzualitásként juthat szóhoz. A válságból ránk háruló fenyegetettség zavarba ejt bennünket, dezorientál, ugyanakkor a túllépés végrehajtása új utakra terel.¹⁰ A túllépés mindig a megszabadulást és a reorientáció lehetőségét hordozza magában. Husserl válságdiskurzus a I. világháború után és a II. világháború előestéjén erre a radikális reorientációra tesz felhívást. Gyakorlati színezettségű filozófiájának tétje, hogy ezt a felhívást artikulálja az európai kultúra kereteiben. Husserl visszatekintő, nagyszabású eszmefuttatásai szerint a fenomenológia transzcendentális bölcsleletként hivatott arra, hogy végrehajtsa ezt a artikulációt. Azt igényli, hogy a válságdiskurzust egy átfogó európai önértelmezési filozófia keretén belül erősítsük meg. A válságfilozófia nem pusztán gondolkodásának részeleme, hanem fenomenológiai eszmefuttatásainak lényegdimenziója, amely meghatározza filozófiájának egészét, méghozzá a fenomenológia kibontakozásának kezdeteitől fogva.¹¹ Nem kevésbé lényeges, hogy a múlt mélységvázlatának felrajzolásával Husserl a filozófiai elkötelezettség és a válság diagnózisa között húz összekötő vonalakat. Igaz, hogy a tudomány eszméjének vallatása képezi érdeklődésének alapját, hiszen véleménye szerint a tudomány alakulásának állomásai befolyásolják az újkori létezés formáit. A filozófia, tudomány, kultúra: ez a hármasság alkotja válságdiskurzusának gerincét. Az újkori tudomány és filozófia alkonyának vagyunk tanúi, az életértelem elvesztése sújtja az európai emberiséget. Ám a filozófus vállaira különleges súly nehezedik, övé a tehertétel, hiszen ő az „emberiség funkcionáriusa” akinek felelősséget kell vállalnia a racionalitás erejének elapadásáért. A válság, pontosabban a „transzcendentális apriori” (L. Eley) krízise¹² egész súlyával a filozófiára helyeződik és ennek megfelelően maga is radikális kritika alá vonandó. Helyzeténél, jellegzetességeinél fogva a filozófia maga a felelősség, vagy Husserl szavaival élve, a filozófus a „megingathatatlan” utolsó alapként fennálló felelősség alanya aki még hitet tehet a racionalizmus mellett. A saját történetére és a tudomány eszméjére vonatkozó reflexió a filozófia felelősségét állítja előtérbe. Visszafelé haladva az európai történelemben a filozófia arra sarkall bennünket, hogy újrafelfedezzük,

újratálaljuk az ebben a tradícióban rejlő értelmet. Husserl etikai érdekeltsége az utolsó felelősség kapcsán abban nyilvánul meg, hogy összekapcsolja a kordiagnózist és a filozófia mélyéből sarjadó gyógyítás lehetőségét.¹³ A válság ezért megmutatja a filozófia eredendő etikai meghatározottságát. Hogy az etika az európai filozófia konstitutív vonása, ezt tartja Husserl szem előtt. A filozófia nem csupán a valóság leírásával foglalkozik, lényegszerű mozzanata, hogy terápiaként újraszabhatja az európai kultúra irányát. Felidézve az európai kultúrában beleágyazódó „értelem teleológiáját”¹⁴ Husserl a filozófia illetékességét nyomatékosítja. Ezért, ellentétben Parmenidész válságfilozófiájának beállítottságával, Husserl a krízis genezisének felvázolását tekinti feladatának. Ugyanis, meggyőződése szerint, a krízisgenealógia szolgálhat alapul a meghaladás számára.

Husserl válságfogalma a medicina metaforológiáját tükrözi vissza ahol a válság patológikus szimptómák koncentrációja, amelyek feltárása kapcsolatban áll a betegség kimenetelének előrevetítésével. Márpedig a kimenetel a medicinában alternatívák formájában nyer megfogalmazást, a szimptómák feltárását vagy a testi egyensúlyt biztosító helyreállítás, a megzavart, kibillentett rend reintegrációja vagy az emberi törekénységből fakadó végső kudarc követi. Husserl, ellentétben Heideggerrel, a jelent mint a múlt és a jövő konfliktusának közegét, a kordiagnózis tárgyának minősíti. Irányultságának ismérve, hogy a világtörténelmi méretű kimenetelt, az áttörést az ember *akarati elkötelezettségéhez* fűzi. A kudarc vagy a kedvező állapot létrejötte a filozófia által tevőlegesen irányított ármenet hozadéka. A filozófia megragadja azokat a feltételeket, amelyekre a meghaladásra készülő európai ember támaszkodhat és ezzel lehetővé teszi az európai szellemnek a felelősséghez való hozzáférést, amely értelmét veszítheti, amennyiben nem gyakoroljuk az *emlékezés* felelősségét. A *mozgásba lendült akarat* révén az európai ember újraalkothatja azokat a kereteket, amelyekben létezik. Az önmaga kritikai erejére támaszkodó és a története iránt felelősséggel bíró ember saját történetének mélyére pillant és dönt önmaga sorsa felől. Az áttörést neki kell végrehajtania, döntése az abszolút reflexióra való eltökéltség függvényében képzelhető el. Az éberségben és az *önterápiában* megnyilatkozó „transzcendentális-genealógiai” beállítottság kivezetheti a krízisszituációból. A transzcendentális szubjektivitás, felelősség és az európai történelem mélységeken összetartoznak. Husserl reményei ebben jelölhetők meg: amennyiben az európai emberiség képes eleget tenni feladatának, azaz felnő a filozófia által kibontott racionalitás eszményéhez, úgy a mélyülő válság nem tragikus szituációnak, hanem az eredendő erők, kihívások közepette újra megvalósuló affirmációjának bizonyul.

Jegyzetek

¹ J. Patočka: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról, In: *Mi a cseh?*, Pozsony, 1996, 349–365. V.ö: H. Arendt: *A forradalom*, Budapest, 1991, 15.

² R. Wisser a krízist és a kritikát az ember antropológiai alapállapotaként írja le: *Kritik und Krise als Wege zum Selbstverständnis des Menschen*, In: *Didaktische Möglichkeiten der Philosophie. Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts*, Neue Folge, Hrsg. F. Borde, Frankfurt/M., 1973, 28–47.

³ „...ettől fogva történik Nyugaton filozófálás. Az első igazságot mondta ki, de nem idő szerint, azaz a legelőször felfedezett szerint. Ez az első igazság amely mindenki előtt áll és tovább fénylik. Nem 'vértelen elvontságot' és öregkori jelenséget képez, hanem valósággal telített kihallást jelent”, M. Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik 1–3*, Gesamtausgabe. Bd. 33, Frankfurt/M., 1981, 23.

⁴ K. Held: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York, 1980, 472. A krízisről Parmenidésznél lásd még: K. Jaspers: *Die Grossen Philosophen Erster Band*, Basel, 1984.

⁵ Held, *ibidem*, 561.

⁶ R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Frankfurt/M., 1959.

⁷ K. Löwith: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, In: K. Löwith: *Sämtlichen Schriften*, Bd. 1, 538.

⁸ K. Löwith: *Historische Verknüpfung vom Orient und Okzident*, *ibidem*, 572.

⁹ R. Wisser: *Die Krisis des Menschen*, In: *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln*, Mainz, 1967, 159.

¹⁰ A dezorientáció és a reorientáció fogalmairól lásd, P. Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, 1995, 129.

¹¹ Erről lásd: R. Ph. Buckley: *A Critique of Husserl's Notion of Crisis*, In: *Crises in Continental Philosophy* (Ed. by A. B. Dallery and Ch. E. Scott with P. H. Roberts), State University of New York Press, 1990, 23–35.

¹² Hasonló értelemben tárgyalja a hit válságának fogalmát R. Bultmann is aki szintén a harmincas években fogalmazta meg gondolatait: *Die Krisis des Glaubens, Glauben und Verstehen II.*, Tübingen, 1952, 91.

¹³ K. Held: *Husserl phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger*, In: *Husserl-Symposium*, Hrsg. von G. Funke, Wiesbaden–Stuttgart, 1989, 33–50.

¹⁴ Erről: M. Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*, 243. A Heidegger és Husserl közötti különbségekről ebben a tekintetben, *ibidem*.

EURÓPAI MAGYAR FILOZÓFIA

MEZEI Balázs

Nyelvi bevezetés

Nem jó érzés kicsiny és elszigetelt nyelven filozófiát művelni. A filozófia mindig valami globális, ezért sokakhoz szól: egy kis nyelv azonban kevés hallgatót jelent. A filozófia nyelve mindig olyan közeg volt, mely magát globális érvényűnek fogta föl: a görög, a latin, a francia, a német, az angol. Ezek voltak eddig a jelentős filozófiai nyelvek. De mit kezdünk például egy katalán nyelvű filozófiával? Hogyan értjük meg a cseh filozófust, ha csehül beszél? A magyar nyelv helyzete ráadásul nehezebb, mint cseh kollegájáé. A csehet érti a szlovák, nehezen, de megérti a lengyel vagy a szlovén. A cseh filozófia: szláv filozófia, legalábbis nyelvi szempontból. De a magyar nyelv elszigeteltsége meglehetősen egyedülálló a jelentősebb történeti múlttal és kultúrával bíró nyelvek között: nyelvi elszigeteltségét nem oldotta föl a nyelvébe felvett szláv, német, latin szavak tömege, a latinos vagy németes szintaxis. Ezért első megközelítésben úgy tűnhet: a magyar filozófus vagy lemond a filozófia univerzalitásáról és átadja magát egyfajta „nemzeti filozófiának”; vagy idciglenesnek tekinti magyar nyelvi működését: azt tervezi, hogy fő műveit, angolul, németül, esetleg franciául írja meg. Magyarra vagy csupán lefordítja saját munkáit, vagy másodlagosan újraírja. Hiszen a magyar filozófus is sokakhoz kíván szólni, nemcsak nyelvi nemzettársaihoz.

Így fest a probléma első látásra; így fest annak a kulturális légkörnek a fénytörésében, mely a filozófiában körülvesz bennünket.

Filozófiai bevezetés

A filozófiai globalizmus sajátos módon nyelvileg elszigetelt helyzetből indult útjára. Az első, már globális igényű filozófiai nyelv a görög ión dialektusa. Különös ellentmondás: egy dialektusban, nyelvjárásban, tájszólásban formálódó beszéd, mely arról szól, hogy a dolgok így és így vannak – nem éppen csak számunkra, ión filozófusok számára, hanem objektíve, általánosan, időtől és tértől nem korlátozott érvénnyel. Honnét ered ez az igény? Pusztán a filozófia sajátja lenne? Nem valószínű. A filozófia előtt és mögött ott áll a vallás, mely emberemlékezet óta úgy érvelt: állításai, kelet-

kezzenek bár sumérul, akkádul vagy egyiptomi nyelven, biztosak. Igazságot mondanak ki. A dolgok létét és ígylétét. Az ember mivoltát, feladatát és sorsát. Mindez a kimondás *intézményi jelleggel* jelent meg: a kimondás rituálisan történik, a szertartáshoz épület készül, felvonulás, megjelenés és eltávozás, időrend. Tradíció: évezredekken át egyre bővülő, gazdagodó és változó alakban szilárd formák épülnek ki azon egyszerű mozzanat köré, hogy az ember úgy tudta: kijelentéseinek egy része megrendíthetetlenül, egyszer s mindenkorra, tér- és időbeli korlát nélkül, érvényesíthető, sőt akár erőszakkal is érvényesítendő módon: igaz.

Ez a vallás terepe. A filozófia miben különbözik ettől? Megmarad az igaz kijelentés szigoránál. Mi több, praxist is kerít hozzá, *életmódot*: gyakorolja az igaz kijelentéseket – gondolatban, szóban, cselekedetben. „Aszkézist” folytat a szó etimológiai értelmében. De valami mégis hiányzik: van mítosz, például a barlanghasonlat. De nincs kultikus épület, nincs egyházi szervezet, nincs *pápság*, mely a tradíció, a kultusz, az értelmezés hivatásos letéteményese. De mi húzódik meg e különbség mögött? Mi az, ami a vallásban lényegében jelen van, de a filozófiában nincs, illetve megfordítva? Talán ez: a vallás az igaz kijelentések igazságjellegének formális elemére épít; a filozófia az igaz kijelentések igazságának genetikájára, létrejöttére, folyamatára. A vallás abból indul ki, hogy az igazságreláció ténylegesen, eredményszerűen, *formálisan* létezik, és az igazságtartalmat aláveti az igazságreláció formális tényének. A formális tényhez tartozik a szent hely elkülönítése; a kultusz; az időrend; az épület; a beavatottak és a *vulgus profanum* különbsége; az előbbiek uralma az utóbbiak felett; a társadalom és annak szerkezetei; a társadalom megszervezése a szakrális szempontjából: az emberi élet, ahogyan mi ismerjük. A filozófia a formális igazságrelációt nem a maga tényszerűségében, hanem keletkezésében, változásában, mondhatjuk: folyamatszerű mivoltában vizsgálja. Ezt azonban mégsem úgy teszi, mint a tartalmiságot, a keletkezést kultikusan formalizáló vallás – mint például a dionüszoszi. Hanem tényleges tartalmiságában, határozott, belső praxist folytatva, magára koncentrálva, eltekintve a formális előfeltetések és következtetések sokaságának a praxistól független, formális fenntartásától. A filozófia olyan vallás, mely leszámol a vallási formalizmussal és folyamatosan örködik azon, hogy a leépítő, majd átalakító és felépítő tevékenysége soha ne válhasson a formalizmus martalékává. Ebben az értelemben a filozófia vallási eredete – mint a zenéé – a dinonüszizmus; miként ennek tragikuma is átalakul az új születésében, a filozófia is erre az újra, a mindig újra, a formavilágot folytonosan, láthatatlanul konstituáló folyamatra szegezi a tekintetét.

A filozófiai iskola nem vallási gyülekezet; az önkritika és a közkritika alapja az emberi személyiség a maga egyediségében, formális általánosíthatatlanságában. A filozófiában megtörik nemcsak az örök visszatérés vallásainak személytelensége, hanem a megváltó, személyiségre koncentráló vallások szubjektumfeloldó misztikuma is. Ez utóbbiban a személy a meghaló és feltámadó istennel együtt hal meg, születik újjá – benne, általa. A filozófia ettől a szimbolikától is eltekint. A meghaló és feltámadó maga az ember; a lelke hal meg és támad föl, mely az övé. A lélek az ember. A lélek én

vagyok. Nem én, mint ebben és ebben a materiális testiségként létező, hanem én, aki *különbözik* ettől a testiségtől és ennyiben az, aki: mindig én magam. A filozófia célja ez a lélek, az élő lélek: ennek ápolására szegődik. Helyesen mondja tehát Jan Patočka, hogy a filozófia lényegében a „lélekkel való törődés” – a kifejezésnek egyrészt eredeti, platonikus, másrészt átfogóbb értelmében. Az átfogóbb értelem: az a tény, hogy az emberi lélek *eleven lélek*, élő lélek. Valósága ugyan nem az élet objektiválási folyamatnak formáiban található, hanem a tartalomban magában, ám ez a tartalom, az átélt tartalom nem más, mint a szabadság területe: a lélek itt azzá válik, akivé ereje és akarata változtatja. A lélek tehát *testi lélek*, *Leibseele*, mint Scheler mondta: nem a fizikai testtől elkülönült, hanem azzal összeforrott.

Európa és filozófia

Mindez már kezdetlegesen európai filozófia. Filozófiáról a fenti értelemben talán nem is beszélhetünk máshol. Radikális individualizmus, mely az egyéni lét, a lélek különösségének meggyőződésén alapszik. Radikális kritika, mely az individualizmust nem veti alá a tradíciónak, a történetiségnek. Radikális praxis, mely befelé törekszik, az egyénre koncentrálnak, nem óhajt a közösség formális-intézményes szervezője lenni. Mégis, ez a belső törekvés és ez az individualizmus az alapja a filozófus államának: az új közösségnek, mely a belső törekvés reális felismerésén alapul. Egyrészt azon, hogy a filozófia radikalitása nem teljesíthető bárki által: csak azok képesek rá, akik adottságaik és nevelésük folytán kifejlesztik magukban a megfelelő készségeket. Az ilyen emberek azonban nem különülhetnek el maradéktalanul a közösség egészétől; felemás elkülönülésük elve a platóni kasztrendszer, melyben a filozófia radikalitása bizonyos engedményeken keresztül mégis a közösség hasznára is kíván lenni.

Ez már európai filozófia? Még nem teljesen az. Más is szükséges hozzá: a közösség. A filozófiai individuum esetlegesen kapcsolódik a közösséghez. Lelkét keresi, közben eltűri a közösséget. Nem fogja föl, hogy miközben lelkét keresi, már eleve közösségben él. Nemcsak a lelküket keresők, a filozófusok közösségében, hanem annál egyetemesebben: az emberiségben. A filozófia feltárja az objektív formákat ahogyan azok a természetben és a fogalmakban mutatkoznak; feltárja az erények individuális alapját, mely a megfelelő közösségirányításhoz és nem utolsósorban az egyéni boldogsághoz szükséges. De homályban hagyja a szükségképpen feltételezett közösséget, melyben a filozófus eleve találja magát. Az ember nem egyszerűen sorban áll sorsáért, mint a lelkek Éré látomásában, hogy azután sorsot válasszanak maguknak egymástól függetlenül; hanem az eleve meglévő közösségben nyeri el a sorsát, vagyis nemcsak saját maga miatt, hanem a közösség miatt is. A közösség: test, melyben a filozófus a test egyik szerve. Régi hasonlat ez, de csak a filozófia és a kereszténység találkozásában válik univerzálissá. Az Egyház: az egyetemes test, mely látható, mégsem merőben empirikus. Minden test látható; csak azt kell tudni, milyen szemmel nézzük. Az Egyház teste

éppúgy látható test, mint az individuumé és az önmagát feláldozó Megváltóé: ezek a testek összekapcsolódnak és egyetlen testet alkotnak, egyetlen közös testet, melyben mindennek megvan a maga testileg meghatározott helye. A filozófiai vizsgálódás egyrészt a lélek megmentésére irányul; de csak a testben. Másrészt a közösség szervezésére; de csak a testben. Harmadrészt olyan tevékenység, melynek saját logikája és levezethetlensége van; de csak a testben. A test megelőzi a filozófiát; a test áthatja a filozófiát; a test egyesül a filozófiával, mint a filozófus teste, de egyben mint az eleve levő test és mint a közösség teste, ahová a filozófus is beletartozik.

Ez már maga az európai filozófia? Már majdnem az. Hiszen előállt a lelkét kereső filozófus, a közös test, az Egyház. Ám hiányzik hozzá Európa maga; az a kulturális-földrajzi konglomerátum, mely eredetileg nem jelentett mást, mint egy akkád-semita égtájat: a nyugatit. Európa nyugatra van, mindig nyugatra: kezdetben a Folyókőztől nyugatra, tehát Föníciában; azután a kisázsiai partoktól nyugatra, tehát Hellaszban; azután Rómában, Lyonban; aztán Aachenben, Párizsban, Amsterdamban, Londonban. Európa mint nyugat felől meghatározott alakzat: ez volt kezdet. De az európai identitás gyökerei mélyen belenyúlnek a társadalom- és gazdaságtörténetbe. A centrális közhely, mely végigvonul az európai identitáson, nem a *barbárság* mint az európaival való szembenállás jelképe, hanem a *despotizmus*. A despotizmus az igazságosság, a méltányosság hiánya. A vádpont folytonosan jelen van a korai európai történelemben: a görögök ezt vetik a perzsák szemére, a rómaik ugyanígy kárhoztatják a Szasszanidákat. Majd váratlan fordulattal – Claudianus bőségesen tudósít róla – a nyugati római képződmény, Róma és Milano, ugyanezzel vádolja a keletit, a konstantinápolyit. A despotizmus és barbárság elfogult vádjai egyesülnek már a Bizánci Birodalommal, majd spontán áttétellel a muzulmán birodalmakkal szemben: Európa a Kelettel szemben határozza meg magát. S a Kelet meddig terjed nyugat felé? Konstantinápolyig? Isztambulig? Budapestig, mint Fellini egyik filmjében, ahol a brutális osztrák tiszt érthetetlen, barbár nyelven, azaz *magyarul* beszél? A kelettel szemben való önmeghatározást a nyugattal szembeni követte: az Újvilággal szembenálló. Európa nem a vadak természetes állapota, hanem civilizált, művelt, kulturált világ. Vagy később: Európa nem azonos a vadak helyén létesült, új, dinamikus, ijesztő és nem kevésbé vadnak tekintett hatalommal, az Egyesült Államokkal. Ez az az időszak, amikor Oroszország megjelenik Európa peremén és maga is európainak akar látszani: a svéd háborúk nyomán, majd azután egyre nagyobb súllyal. A Szent Szövetség Európája a legyőzött Újvilág Európája: Európa Amerika nélkül. Az antiamerikanista önmeghatározás korszaka tartósnak bizonyul; Max Scheler az első világháború végnapjaiban még abban reménykedik, hogy a franciák és angolok „németgyűlölete” kioltható azzal, ha mindannyian összefognak az Egyesült Államok európai megjelenésével szemben. Az összefogás alapja a közös európai lét eszméje. Az „egységes Európáé”. Sokan írtak erről Scheler előtt és után, különös hangerővel a nemzeti szocializmus első katonai győzelmei nyomán. Itt már nyilvánvaló volt, hogy az „európai egység” nem feltétlenül olyan eszme, melyet valamennyi, egymással szembenálló fél

egyféleképpen értelmez. Ha korábban nem – például a keleti és a nyugati frank birodalom kialakulásakor (Lotharingiával középütt), vagy a Német Császárság felmorzsolását célzó harmincéves háborúban – ezen a ponton már a napnál is világosabb volt: élesen, „kibékíthetetlenül” elválík egymástól az európai egység, „Európa” meghatározásának két köre. Egyrészt az atlanti, a francia és angol kultúrában megszilárdult felfogás, mely Európát egyre inkább a térség nyugati peremével azonosítja s határait valahol a Kelet-Európai Síkság pomerániai nyúlványainál, olykor akár a Rajna mentén, kívánja meghúzni. Nevezzük ezt a megközelítést Európa „euroatlanti” definíciójának is. Ezzel szemben áll a másik felfogás, mely Európát az Atlanti-óceán és az Ural között lokalizálja s Oroszországot inkább tartja európai kultúrnépnek, mint az amerikai; nevezhetjük ezt az eurokontinentális meghatározásnak. A két felfogás nem békül soha; az euroatlanti vagy az eurokontinentális definíció időszakaiban ugyan történnek hangsúlyeltolódások, lényeges módosulások kevésbé. Az euroatlanti meghatározás a máig ívelő történet során egyre inkább Európa „északatlanti” definícióját jelenti: magába foglalja az európai kultúrkört az Egyesült Államoktól és Kanadától kezdve a Skandináv országokig. Ezzel szemben az eurokontinentális meghatározás Európa „középhatalmi”, „tengelyhatalmi” szemléletéből ered. Ebben Európa az Atlantikumnál végződik, de határtalanul terjed az Urálig, később akár Vlagyivosztokig. Ám mindkét definíció alkalmazza a despotizmust mint a nem-európaiság biztos ismérvét: csak mást és mást értenek rajta. Az euroatlanti definíció a Szovjetuniót gyakran azokkal a képekkel illette, mint a hellenisztikus irodalom a jeges szívű, könyörtelen szküthákat; s viszont, az eurokontinentális definíció előszeretettel nyúlt a „plutokrata”, később az „imperialista” despotizmus különféle borzalmas hasonlataihoz – a Disznófejű Nagyúr csak egy ezek közül. Mindkét felfogásban kétséges Európa déli határa: az eurokontinentális definíció jobbra csak a Kárpátokig terjeszti ki Európa határait; az euroatlanti meghatározás pedig merőben pragmatikus szempontból foglalkozik a szerinte inkább ázsiai Balkánnal. A balkáni világ ebből a szempontból nincs jobb helyzetben, mint volt Hong Kong vagy Makao: hatalompolitikai tényező, nem kulturális közösség része. Az euroatlanti és az eurokontinentális definíció vitája ma még nem dőlt el; de vitathatatlan, hogy a Szovjetunió összeomlása után az eurokontinentális meghatározás, mely Európát legalábbis az Urálig terjesztené ki, ismét erőre kapott. Hosszú távon talán egyesül a két meghatározás, mely ma még azonban a korábbi történet foglya.

Hol rejtezik mindebben a filozófia? Amikor Európa ténylegesen útjára indul, még nincsen önálló filozófia: nyugati kereszténység van, a maga jellegzetes különbségtereleivel természetfeletti és természetes teológia között. Filozófia – mint természetes teológia – tehát már van, de Európa csak igen homályosan. Amikor Európa kontúrjai megerősödnek – a török hatalom előrenyomulásakor és az Újvilág felfedezésekor – már megjelennek a definíciós eltérések csírái is. A nyugati és a keleti frank királyság ellentéte áthúzódik az európatudatra is és éppoly tartósnak bizonyul, mint a szkütha despotizmus toposza. A két definíció történelmileg érett formájának kulturális

önazonossága eltérő; az euroatlanti definíció Európát „észak” felől igyekszik azonosítani. A déli Európa klasszikus és római katolikus hagyományaival szemben egyre inkább – amikor ez történetileg lehetővé válik – az újkori, a protestáns, a felvilágosult Európát tartja „Európának”. Tipikusan nézve Európa az euroatlanti meghatározásban a felvilágosodás Európája, mely eltörölte a sötét középkort és megkegyelmezett a bágyatag fényű antikvitásnak – és a platonikus Szent Ágostonnak, ki tudja, miért. Euroatlanti szemszögből a felvilágosodás által elindított folyamatok csúcspontja a mai Egyesült Államok önértelmezése. Comte-ot üdvözölhetjük a definícióban, aki szerint a teológiai és a metafizikai fázist beteljesíti és meghaladja a tudomány fázisa, a végső és tökéletes: természettudományban a klasszikus tudománykép, szellemtudományban a szociológia, vallásban az Ész vallása (ha van ilyen), államformában a liberális demokrácia. Ezzel áll szemben az eurokontinentális definíció: ebben a meghatározó korszak nem a felvilágosodás, hanem a romantika s főképpen a középkorhoz visszanyúló német romantika; az európaiság lényegi jegye a kereszténység, annak változatos, de mindig fennmaradó formáiban, a krisztianizált antikvitás alapjain. Természettudománya az empirikus tudományok misztikus összkoncepciókba ágyazva, mint például Fechnernél – vagy éppen Heisenbergnél. Szellemtudománya a transzcendentálfilozófia vagy énfilozófia, annak valamennyi formájában. Vallása az, amit Scheler *Nurinnerlichkeit*-nek nevez, vagyis: misztikus, belső, újplatonikus. Államformája rosszabb esetben a centralista állameszmény, szelídebb formában a „szociális demokrácia” a maga közösségi értékeivel, a szolidaritás elvével, a történeti küldetés, az egyéni transzcendens feladatot felködlő dimenzióival.

Az európai filozófia mindennek megfelelően mást és mást jelent a két definícióban. Az euroatlantiban elsősorban a pozitívizmus tudományosményén alapuló, logikai szigorral építkező szabatos gondolkodást jelöl, melyet filozófiatörténetileg a pozitívizmus, a logikai pozitívizmus, a nyelvanalitikus filozófia és a mai „tudományos filozófia” képvisel. Az eurokontinentális gondolkodásban az európai filozófia lényegében a transzcendentális filozófiában felszínre tört énfilozófia, mely a konstruktívizmus helyett – így tehát szemben állva Kanttal is – a *szemléletiséget* hangsúlyozza; a logikai rekonstrukció feladatát lényegtelennek tartja a szemléleti felfedezéssel szemben, legyen ez a felfedezés természettudományos szemlélet, vagy filozófiai *Anschaung*, esetleg misztikus *intuición*. E gondolkodásból sem hiányzik olykor a logikailag szigorú fogalmi építkezés; de jellemzőbb a költői-rámutató megfogalmazásra való hajlam, mely valójában jól ismert jelenség a természettudósok körében: a tényleges felfedezésekről, melyek szigorú leírása bármikor produkálható, *beszélni* szívesebben beszélnek – hasonlatokban. A filozófiai szemléletiség persze nehezen formalizálható, már csak a filozófiai szemlélet sajátosságai miatt is; de ettől még szemléletiség marad, melynek megközelítésére a nyelv szabadon felhasználható *eszköz*. Az eurokontinentális filozófia hagyománya a fenomenológia egyes elágazásain és a hermeneutikán keresztül egészen napjainkig ér: a transzcendentális pragmatikáig, a szociálfilozófiai elméletekig, a dekonstrukcióig, a francia egzisztencializmusig.

Az európai filozófia

Van még egy európai filozófiai hagyomány, melyről eddig nem esett szó. Olyan eurokontinentális felfogású hagyomány ez, mely ugyanakkor legfőbb képviselőinél sikeresen egyesítette az euroatlanti és az eurokontinentális filozófiafogalmakat. De nem csak ezeket: benne valósul meg a másik két hagyományhoz képest teljesebben az, ami az eredeti filozófiát, a befelé törekvő, lelkére gondot viselő és egyben közösséget építő filozófust összekapcsolja a közösség egyetemes eszményével. A test eszméje ez, melyben a filozófia kereszténységgé alakult át. A filozófiának e keresztény betetőzése az újkor folyamán, az önálló filozófiai törekvések kibontakozásakor már nem jut szóhoz elég súllyal sem az eurokontinentális miszticizmusban, sem az euroatlanti racionalizmusban. Van-e hát olyan filozófia, melyben mégis teljesebben fejeződhet ki? Van még egy filozófiai hagyományunk, melyet eddig nem vettem figyelembe, s melynek egyes ágazataiban az említett gondolat vagy annak egyes aspektusai erőteljesen megjelennek. Arról az irányzatról van szó, melyet szeretnek „osztrák filozófiának” nevezni. Történetileg furcsa helyzet ez: abban az államban alakult ki ez a filozófia, ahol inkább az eurokontinentális gondolkodás érvényesült: az Osztrák-Magyar Monarchiában; de Ostmark soha nem tartotta magát azonosnak a nagynémet területekkel, később már csak vallásában sem. Melyek tehát ennek a filozófiának a történeti gyökerei? Történetileg először is a klasszikus német filozófia korrektívuma, mely sok esetben éles – olykor eltúlzott – *antikantianizmusban* fejeződik ki; a talaj nem a klasszikus német filozófia romantikája, de nem is a racionalizmus vagy az empirizmus euroatlanti formális gondolkodása, hanem az, amit Franz Brentano a „katolikus elvnek” nevezett. A katolikus elv nem egyszerűen csak a német klasszikus gondolkodással fordult szembe, hanem az egész újkori filozófiával, tehát a Descartes-tal kezdődő fejlődéssel. A descartes-i filozófiában a katolikus elv gondolkodói olyan elhajlást látnak, mely eltért az arisztotelészi (és részben platonikus) skolasztika *realizmusától* és *teizmusától*, illetve módszertani analitikusságától. A skolasztika realizmusa a szubsztanciák realitásából, anyag és forma szubsztanciális egységéből indul ki, melyek foglatát nem énszerű szubjektivitás egysége adja, hanem a teizmusé, melyben – Isten tevékenységében – végeredményben minden realitás gyökerezik. Ez a felfogás elveti a kanti-német kriticismust, azt a felfogást tehát, mely az adottságok kritikai megközelítésének prioritását hangsúlyozza a természetes elfogadással szemben, szemben a természetes adottságok kiegyensúlyozott, analitikus áttekintésével. Ám a katolikus elv ezzel csak a skolasztikus álláspontot idézi föl; a többletet Franz Brentano valóságfogalma adja, mely a nevezetes intencionalitás-gondolathoz kapcsolódik. Valóságos az, ami intencionális, vagyis valóságos alapjában véve a szükségszerű, az empirikus-pszichológiai tényektől különböző, intuitíve megragadható „lelki fenomén”. A lelki fenomén vagy egyszerűen csak a fenomén a valóság valódi alakja, az eredeti, szemléleti alak. Ez a felfogás vezetett ahhoz a filozófiai mozgalomhoz, melyet eredeti formájában *brentanizmusnak* nevezhetünk; későbbi fejlcmé-

neyei pedig nagyrészt egybeesnek Edmund Husserl életműve egyes fázisainak hatásával, főképpen azon fázisokéval, melyek még mentesek voltak a klaszszikus transzcendentalizmus felélesztésének, illetve átvételének a gyanújától. Kétséges azonban, hogy ez a gyanú megalapozott; a katolikus elv filozófiája *mutatis mutandis* kiterjed véleményem szerint az egész husserli életműre, Max Schelerre és hatására, Martin Heideggernek különösen korai életművére. Kiterjed továbbá a fenomenológia bizonyos fejleményeire: a francia fenomenológia olyan szerzőire is, mint Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas vagy Michel Henry. De más szempontból ehhez az elvhez kell sorolnunk Wittgenstein gondolkodását is, illetve a brentanizmus megannyi elágazását – és formaváltozását – elsősorban a lengyel, a cseh és az olasz filozófiában. Idehaza ez a katolikus filozófia jelenik meg két jellegzetes formában, Pauler Ákos analitikus, arisztotelianus rendszerében egyfelől és Brandenstein Béla nagylélegzetű, platonikus ihletésű szisztematikájában másfelől.

Most nem tekintem feladatomnak, hogy a katolikus elv nyomán *katolikus filozófiának* nevezhető irányzatok belső különbségeit, eltéréseit, illetve egységét vizsgáljam. A fenti elemzések összefüggésében annyit szeretnék leszögezni, hogy az euroatlanti és az eurokontinentális filozófia mellett jelentkezik egy harmadik irányzat is, melyet joggal nevezhetünk *eurokatolikusnak*. Ebben az európai filozófia egységes hagyománya történetileg a klasszikus, arisztotelészi és platóni hagyomány felvállalását jelenti, a skolasztika értékelését és modern alkalmazását, illetve, negatíve, az újkori karteizianizmus mérsékelt, konstruktív kritikáját. Tematikusan jelenti a filozófiai teizmus álláspontját és ezzel együtt a *vallásfilozófia* – különben mind az eurokontinentális, mind az euroatlanti irányzatokban meglévő – hangsúlyozását az előbbi alapokon. Az eurokatolikus filozófia katolicizmusa nem egyszerűen a katolikus kereszténység mérhetetlenül gazdag filozófiai hagyományának vállalásában és továbbfejlesztésében áll, hanem a „katolicizmus” szó szerinti jelentésében: eszerint az eurokatolikus irányzat nemcsak a másik két filozófiai irányzat kritikáját, hanem egyben részleges elfogadásukat és továbbépítésüket jelenti. Ez a katolikus filozófia véleményem szerint *elvileg* összefoglalja és egységesíti az európai filozófiák sokféleségét. Ezzel természetesen nem kívánok semmit sem mondani arról, hogy a kíváncsú és elvileg fennálló lehetőséggel szemben milyen *tényleges* folyamatoknak lehetünk majd tanúi a jövőben.

A katolikus filozófia tartalma és módszere

A fentebb körülhatárolt katolikus filozófiát a magam részéről nem az olyan kísérletekkel szeretném azonosítani, mint például Etienne Gilson megújított tomizmusa; vagy Maritain transzcendentális tomizmusa; vagy a katolikus egzisztencializmus Gabriel Marcelnál; vagy Karl Rahner katolikus heideggerianizmusa; de még olyanoktól is megkülönböztetném, mint például Henry Duméry fenomenológiai katolicizmusa vagy Bernhard Welte katolikus és fenomenológiai ihletésű vallásbölcselete. A különbség

abban áll, hogy a katolikus filozófia ugyan történetileg nem tekinti magát izoláltnak, de tematikusan mégis komolyan veszi azokat a filozófiai követelményeket, melyek Edmund Husserl fenomenológiájában fogalmazódtak meg. Itt nem elsősorban az előfeltevés mentességnek a klasszikus tudományeszménytől kölcsönzött filozófiai elvére kell gondolnunk, mint inkább a *szemlélet elsőbbségére*, melyet az intencionalitás említett fogalma ragad meg. Maga a fenomenológia végül is éppen az intencionális szemlélet primátusáról szól, még akkor is, ha ezt a primátust első megközelítésben kétségbevonni látszik Husserl szubjektivitás-filozófiája. Nem szabad azonban abba a csapdába esnünk, melyet a husserli szubjektivitásfilozófia terminológiai kétértelműsége jelent, melyet az eurokontinentális szubjektivitásfilozófiák alapján szoktak olykor értelmezni. Ha helyes értjük ezt a szubjektivitásfilozófiát, az nyitott a hagyományos teizmus iránt, tehát véleményem szerint teisztikusan is értelmezhető. De fontosabb ennél, hogy a szemléletiség elve miatt sajátos tapasztalatelméletként jelenik meg, s így alkalmas arra, hogy feltárja az emberi tapasztalás mélyrétegeit. Ezen a téren a legnagyobb feladat abban áll, amit Husserl elkezdett, Merleau-Ponty folytatott s amit Michel Henry újra és sarkított formában gondolt el: *a test filozófiájában*. A katolikus filozófia, ebben a megújított értelemben és a szemléletiség elvével kibővülve elsősorban – először is – a test filozófiája, *testfilozófia*. Így kapcsolódik össze az eurokatolikus filozófiában az eredeti filozófiai törekvés és a keresztény közösségi elv kezdetben csak szimbolikusan értett egysége az újkori filozófiai törekvések egyik legérdekesebb és legalapvetőbb tematikájával, a testiség kérdésével, mind jelképesen (mint Krisztus teste, az Egyház teste), mint ténylegesen (mint az aszkézis tárgya), végül mint elméleti probléma (az angyalok teste, Jézus testisége). Erre a testfilozófiára épülnek rá a szemléletiség különböző, derivált formáiban adott problémák, mint amilyen az időiség és az énszerűség kérdése. E két kérdésre épül fel az összes kategoriális filozófiai kérdés, végül a filozófiai fogalmak és a filozófiai módszer kérdése. A módszeré, mely ténylegességében azonban megelőzi az elgondolás kronológiai rendjét és legelőször jelenik meg. A katolikus filozófiai, az eurokatolikus filozófia módszertani bázisa a fenomenológiai módszer, mely a szemléletiség primátusából és a redukciók spontán, illetve akarat köréinek felvázolásából indul ki. Csak e módszertan alapján kerül sor a szoros fogalomhasználat, a leíró-elemző módszer és a logikai szigor kérdéseinek felvetésére.

A fenomenológiai módszer azonban a leglényegesebb ponton kapcsolódik össze a szó szoros értelmében vett katolikus gondolkodás egyik központi gondolatával: az analógiával. Az analógia összetett filozófiatörténeti fogalom, mely különösen mint *létanalógia*, *analogia entis* jutott szóhoz abban a katolikus (újplatonikus-ágostoni eredetű) hagyományban, melynek oly éles szemű elemzőjeként és értelmezőjeként bukkant fel e században Erich Przywara. A létanalógia ebben a felfogásban fogalmi összefüggés *cum fundamento in re*, melyre tapasztalat a szó szűkebb értelmében nem vonatkozik. A tapasztalati közvetlenség közvetítésével jelenik meg az, amire a közvetlenség mint közvetettség a közvetítés által *utal*. A közvetítés a közvetlen és a közvetett hasonlósága (analógiája) alapján lehetséges, mely hasonlóság ugyanakkor mégis mint

a közvetlenben a közvetlenhez közvetlenül tartozó adott. A tapasztalat ekkor elsősorban a közvetlenre vonatkozik, a közvetlenhez közvetlenül tartozó közvetítő a tapasztalat szűk fogalmából így kiszorul. De nem szükséges mélyrehatóbb elemzés annak belátásához, hogy semmiféle közvetlen nem létezhet a közvetítés és a közvetett együttes jelenléte nélkül, mely jelenlét logikai struktúráját az implikáció határozza meg: a látszólag első, a közvetlen implikálja a közvetítést, mely implikálja a közvetettet. Vagyis a tapasztalat tágabb fogalma értelmében arról is beszélhetünk, hogy a tapasztalatot csak a közvetlenre leszűkíteni kétségkívül önkényes lépés, hiszen magát a közvetlent is mint valamihez hasonlót, mint önzonosságot és másságot egyszerre fogjuk fel, vagyis mint olyat, mely per definitionem a hasonlóság mátrixában létezik. Husserl fenomenológiája ezt a logikát követi, amikor a hasonlóság tapasztalatát, az „analizáló appercepció” vagy az „analizáló átvitel” fogalmát a *Karteziánus meditációkban* a teljes módszertani redukció és a világkonstitúció alapjának teszi meg: a tapasztalatban. Arra a kérdésre ugyanis, hogy miképpen lehetséges az észlelésben a másik testet nem egyszerűen fizikai testként, hanem belülről átél, állati vagy emberi testként felfognom, Husserl az analóg tapasztalat fogalmával válaszol. Minden tapasztalat alapján egy kettősség állítása, azonosság és különbözőség együttes tapasztalata az analógiában. Minden tapasztalat kétirányú kilépés a közvetlenül adottból: egyrészt a visszautalás által afelé, amihez hasonlót most tapasztalok, másrészt afelé, ami a lehetőség módusában hasonlatos a most tapasztalthoz.

Az analógia tapasztalatelméleti fogalma (s vele együtt a husserli apprezentáció és párképződés fogalmai) így kerülnek a fenomenológia centrumába és kapcsolódnak össze azzal a filozófiai hagyománnyal, amelyből az analógia kifejezés ered. Ez a filozófiai hagyomány oly erősnek bizonyult, amilyen megkerülhetetlennek látszik az analógia fogalma. Melyet jól szemléltet az, hogy a mai filozófiai teizmus egyik legjelesebb képviselőjénél, Richard Swinburne-nél ugyancsak az analógia egy logikai formája képezi – *Az Isten létezése* című könyvében – a legerőteljesebbnek vélt istenért, a valóság rendezettségéből kiinduló argumentum végső alapját. Ha az első filozófiai kérdés a leibnizi „miért van valami s miért nincs sokkal inkább semmi”, akkor a második kérdés közvetlenül ez: „miért hasonló valami valamihez s miért nem sokkal inkább valami ki zárólag teljesen más?”

Magyar filozófia – Európában

Mit jelent tehát az, magyarul filozofálni? Max Scheler nevetségesnek tartja már magát a „nemzeti filozófia” kifejezést is és azt hiszem, részben igaza van. De csak részben. Magyarul filozofálni ugyanis kettőt jelent. Egyrészt filozofálni és ezzel együtt a filozófia egy közösségéhez és magához a filozófiához tartozni; másrészt pedig egy nyelvi közösségben tenni ezt. Ami a filozofálást illeti, maradjunk először is annak merőben logikai – belső és nem szükségképpen kifejezett – területén. Talán azt kellene

mondanunk, hogy az ember természeténél fogva filozofál – ám ekkor a filozófiát ele-mi, nem kellően megkülönböztetett értelemben használjuk. Mégis, igaz. A filozófiának is van egy eredeti életvilága, melyben a kövek, a fák, a házak – a köznapis praxis életvilágának a dolgai – merőben filozófiai dolgok: problémák. Mifélek? Leibniz-cel talán mondhatjuk, hogy e problémák legalapvetőbbike az előbb idézett kérdésben ragadható meg: miért van valami és miért nincs sokkal inkább semmi? Olyan kérdés ez, melyet már igen sok összefüggésben használtak. Magam azért alkalmazom itt, mert általa egy sajátos lélektani alapállapotot igyekszem megragadni, melyben az ember rá-ébred a létezés problematikusságára, magára arra, hogy a létezés adottsága egyben egy probléma adottsága is, mely nem „feladat”: nem oldható meg praktikus igyekezettel. A filozófiai életvilág alapmeghatározottsága ez: praktikusan nem megoldható problémák szembevető jelentkezése. A praktikus megoldhatatlanság azonban azt is jelenti: gondolati praxissal sem oldható meg, vagyis nem oldható meg a formális logikai eljárások eredményeképpen. Ezek az eredmények, például a leibnizi kérdésre adott válasz, mindaddig merőben formálisak maradnak, míg nem társul hozzájuk szemléletiség, a szó „belátás”, „megértés” értelmében. A filozófiai probléma olyan filozófiai tapasztalatból ered, melyre csak filozófiai tapasztalat adhat választ. A kezdő tapasztalat lehet éppen Jaspers *Grenzsituationja* – megoldása azonban az a tapasztalat, melynek eredménye a teljes öntörvényű, még csak a tapasztalatból sem levezethető, *megértés jellegű belátás*. Ezzel tehát azt mondtam: van filozófiai életvilág a maga sajátos áttetsző „reflektálatlanságában”, a maga sajátos eredeti adottságában, a maga fel-tételrendszerével és eredetiségével. Amennyiben ebben a filozófiai életvilágban élünk és filozófiai tevékenységünket ebben hajtjuk végre, itt végezzük el a reflexió többlép-csős munkáját és tárjuk fel ezen életvilág szerkezetét és logikai összefüggéseit – addig filozofálásunk nem kapcsolódik szükségképpen a kifejezett, empirikus nyelviséghez, még akkor sem, ha a filozófiai életvilág tevékenysége folyamán mindenkor a filozófusok közösségében találjuk magunkat.

A nyelvi közösség az életvilág filozófiai közösségének olyan aspektusa, mely ugyan szorosan kapcsolódik a filozófiai praxishoz, ám e kapcsolódás kontingens, esetleges. Mégis: empirikusan mindig – de nem szükségszerűen – fennáll. Ez a nyelvi közösség tehát a kontingensen magyarul filozofálók közössége. De milyen is ez a magyar filozófiai nyelv, melyen filozofálunk? Nem könnyű. Történetileg hiányoznak belőle azok az alkotók, akik más nyelvi közösségek esetében oly döntően meghatározták nemcsak a terminológiát, hanem a jellemző eljárásokat és a várható eredmények körét is. Nem egyszerűen egy Platón vagy Arisztotelész nyelve hiányzik a magyar gondolkodásból, hanem a kisebb mesterek iskolateremtő hatása is. A századfordulón elinduló, az általános tudomány kibontakozástól elválaszthatatlan filozófiai fejlődés, az Alexander-kör, a Vasárnapi kör gondolkodói a politikai összeomlás után szétszóródtak. Az összeomlás katasztrófájából kiemelkedő magyar kultúrában a filozófia már alig játszott oly szerepet, mint azt néhány évtizeddel korábban remélni lehetett volna. Mégis: Pauler Ákos vagy Brandenstein Béla rendszere megmutatták, hogy a hazai

filozófiai gondolkodás képes az összefüggő, szerves fejlődésre. Ezekben a rendszerekben – mint az például a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai vitáinak nemrégiben ismét közreadott szövegei mutatják – alaposan átgondolt filozófiai terminológia és jól felépített közösségi filozófiai tevékenység indult kibontakozásnak. Ez a fejlődés a második háború után ismét megtört, s miként a Vasárnapi Kör gondolkodói, az újabb kibontakozás szószólói is szétszóródtak. A szervesen fejlődő, szakmai, a tudományokkal és általában a kulturális élet egészével dialogikus-épületes viszonyban álló filozófiai gondolkodás helyére a filozófiának titulált erőszakos politikai ideológia lépett, melynek fullasztó ölelése akkor is alig-alig lazult, amikor a kultúra más területei már némi levegőhöz jutottak. A filozófiát továbbra is, szinte a rendszerváltást megelőző utolsó évtized kezdetéig és számos formában azon is túl lényegében az elnyomó politikai ideológiát részben vagy teljes egészében kiszolgálók irányíthatták inkvizitori – és a filozófiától merőben idegen – teljhatalommal. A mélyben azonban, az erőszakos ideológia csak lassan olvadó jégpáncélja alatt mégis megindult az új magyar filozófia kibontakozása: nemcsak a marxizmust önállóan újragondoló – s ismét csak részben emigrációba kényszerült – kutatók munkáiban, nemcsak a filozófiatörténet bátyái mögé húzódó tudósok sokszor oly értékes vizsgálódásaiban, hanem az önálló-újrakezdő gondolkodás olyan személyiségeiben is, akik tevékenységüket csupán a még mindig oly kezdetinek tűnő rendszerváltás után bontakoztathatták ki.

Nem nemzeti filozófiára, hanem nemzeti *nyelvű* filozófiára van szükségünk, mely a nyelviség, de a problémafelvetés szintjén is összekapcsolja a nyelvi lokalitást a filozófiai globalizmussal. Másutt részletesebben is kifejtettem, hogy a cseh gondolkodás organikus fennmaradásában oly fontos szerepet játszó Jan Patočka életművét miért tekintem a brentanói-husserli fenomenológia továbbfejlődésének, mely kiegészült Heidegger hatásaival is, ám alapjelleget mégis az osztrák, az eurokatolikus gondolkodás keretein belül maradt. A korunkban kialakítandó magyar filozófia véleményem szerint ugyancsak bőven meríthet ebből a hagyományból. Nemcsak azért, mert a magyar gondolkodás említett kezdeményei szorosan kapcsolódtak az osztrák filozófiához, nemcsak azért, mert Pauler vagy Brandenstein is ezen osztrák katolikus filozófia – egymástól jelentősen eltérő – értelmezőinek és folytatóinak tekinthetők, hanem azért is, mert az eurokatolikus filozófia véleményem szerint képes arra, hogy szintetikus jellege révén valódi európai filozófiává váljék. Ahogyan az elkövetkező történelmi időszakban benne rejlik annak lehetősége, hogy az euroatlanti és az eurokontinentális európadefiníciók a politikai szervezetek, majd a gazdaság és a kultúra terén fokozatosan egységesüljenek és ezáltal, történelmi távlatban, kialakítsanak egy átfogóan érvényes meghatározást, úgy az a lehetőség is nyitva áll előttünk, hogy az eurokontinentális és az euroatlanti filozófiai köröket az eurokatolikus körben egyesítsük. Erre megannyi kísérlet történik máris; nemcsak az euroatlanti filozófiában fellépő új arisztotelizmus, nemcsak az új vallásfilozófia, hanem az eurokontinentális oldalról történő kapcsolatteremtő kísérletek is ebben az irányba mutatnak, mint láthatjuk ezt például Paul Ricoeur-nél vagy Karl-Otto Apel-nél. Ezek a törekvések azonban nem

aknázzák ki a husserli fenomenológiában adott radikális lehetőségeket, melyek egy eurokatolikus felfogás keretein belül érvényesülhetnek. Mi, akik kultúránkat tekintve évszázadok óta az osztrák és német hagyományok vonzáskörében élünk, más, hasonló sorsú kisnemzetekkel együtt azon lehetőség előtt állunk, hogy az eredeti kulturális körben benne rejlő és csak részben kiaknázott lehetőséget, ti. az eurokatolikus filozófia lehetőségét erőnkhez képest kihasználjuk. Ezáltal a magyar nyelvű filozófiát nem egyszerűen a filozófiai globalizmus és a nyelvi lokalitás közötti kapcsolatként alkotjuk meg, hanem sajátos feladatot is rovunk a magyar nyelvű filozófiára, melynek betöltése minden irányban hat: globálisan az egyetemes filozófia problémáira, lokálisan a magyar nyelvű filozofálás lehetőségeire. Egyben elkerülhetjük azt a veszélyt is, hogy a magyar nyelvű filozófia egyszerűen szolgai fordításává váljék a francia, a német vagy az angolszász filozófiáknak.

E feladat betöltése minden bizonnyal nem képzelhető el megfelelő társadalmi-gazdasági folyamatok nélkül. Egy gazdaságilag kifosztott, gyarmati sorba taszított társadalom nem látja szükségét a helyi kultúra felvirágoztatásának és fejlesztésének, nem is szólva ekkor bármilyen filozófiáról. El kell kerülnünk nemcsak a magyar társadalom és gazdaság önálló erejének és jellegének szétmorzsolódását, hanem azt is, hogy a magyar nyelvű filozófia egyszerűen ne legyen más, mint gépies átírása más filozofumenonoknak. A feladat itt is egyértelmű: problémaérzékenységgel, jó ízléssel és megfelelő arányérzékkel kell összepárosítani az átfogó struktúrákat a helyi sajátosságokkal. E feladat természetesen felfogható merőben gazdasági vagy politikai terminusokban is, de helyesen tesszük, ha nem csak e megközelítésekben gondolkodunk: a filozófia oldaláról is kiindulhat olyan kezdeményezés, mely először a maga körében, később azonban átfogóbban is hat. Ehhez természetesen elengedhetetlen a magyar nyelvű filozófia megújulása és feladattudatának kialakítása.

Ami az elsőt, a megújulást illeti: vegyük figyelembe, hogy a filozófia egyes ágai mily jelentős szerepet töltenek be tudományágak teoretikus kortárs szintézisében. Ilyen szerepet játszik a tudatfilozófia az agyutatás perspektíváinak meghatározásában, a vallásfilozófia különféle tudományelméleti törekvések értékelésében, illetve az alkalmazott etikai diszciplínák robbanásszerű elterjedése minden tudományterületen, ami a természettudományok és a hagyományos filozófia új, sajátos kohabitációját eredményezi a tényleges tudományágakon belül. Amennyiben a magyar társadalom korszerű, dinamikus fejlődő társadalommá kíván válni, semmiképpen sem mondhat le a magyar nyelvű filozófiai tevékenységről. Az ilyen filozófia ugyanis az említett területeken túlmenően döntő módon járulhat hozzá a modern, szociális demokrácia megértéséhez mindazok körében, akik az elmúlt évtizedek információs szükségállapota után ma csak nehezen képesek tájékozódni, ezért könnyen félrevezethetők. Vagyis – s ez már a filozófiai feladattudat meghatározását illeti – a filozófia mint a szociális demokrácia folyamatos értelmezése, megértésének eszköze ott kell, hogy legyen a gimnáziumokban, az egyetemeken és a főiskolákon, az alkotói műhelyekben és a médiákban, hogy a különböző, ma is élő és elfogulatlanul képviselt szélsőséges,

rejtetten vagy nyíltan despotikus filozófiai ideológiák helyett végre a remény szavát hallassa: a reményét abban, hogy érdemes embernek lenni a földön, egyénként és a családban, érdemes emberi tisztességre és humánusra törekedni és eszerint alkotni, hogy érdemes – értelme van – részt venni a közélet alakításában magunk és az eljövő generációk érdekében, hogy szabadságunkban áll – s ezért különös felelősség hárul ránk – sorsunkat a rossz vagy a jó befolyása alá helyezni mindenkor és minden területen s hogy végül a filozófiai gondolkodás olyan megértésre irányul, mely nemcsak a hagyományos, hanem egyes kortárs felfogások szerint is az emberi élet sajátosan gazdag betetőzését kínálja. A magyar nyelvű filozófiára *a maga nyelviségében* tehát ilyen feladatok várnak. Ha ezekkel képes szembesülni, ezeket képes felvállalni, képes feltárni és kialakítani azt a nyelvi-filozófiai életvilágot, melyben ezek a viták lefolyhatnak, akkor véleményem szerint semmi sem áll annak útjába, hogy e lokális, nyelvi filozófia erőteljes alkotókon keresztül jelentős európai filozófiává váljék.

DIE POLITISCHE WIRKLICHKEIT EINER IDEE

Eine Verteidigung Europas gegen die intellektuelle Skepsis

Volker GERHARDT

1. Die angeblich fehlenden Ideen

Für viele scheint es eine enttäuschende Erfahrung zu sein, daß endlich einmal etwas Langersehntes Realität zu werden beginnt. Wovon, so fragen sie sich offenbar, soll man noch träumen, wenn der Traum zum Alltag wird? Und es ist nicht ohne tiefere Ironie, daß es die *Intellektuellen* sind, die beharrlich wünschen festhalten, ihre Vorstellung solle weiterhin *bloße* Vorstellung sein. Solange etwas bloß im Kopf existiert, haben sie jedenfalls die volle Verfügung darüber. Die Realität ist augenscheinlich ihre Domäne nicht.

Zu diesem Eindruck muß man kommen, wenn man das gegenwärtige Verhältnis der Literaten und Philosophen zu Europa betrachtet. Je näher die für die politische Verwirklichung der Einheit entscheidende Währungsunion kommt, um so lauter warnen sie vor voreiligen Schritten. Nun ist es ihnen nicht geheuer, daß der Prozeß der europäischen Einigung längst die Form einer administrativer Automatik angenommen hat und die *Ideen* und *Visionen* derzeit keine Rolle mehr spielen. Die Prinzipien des Rechts, der Stabilität und des wechselseitigen Respekts sind zu *Kriterien* geworden, deren Erfüllung sich in Prozentpunkten ausdrückt. Und nun, wo es nur noch um die Kriterien der wirtschaftlichen Leistungsbilanz geht, treten plötzlich die Mahner und Warner auf, und beklagen – die angeblich fehlenden *Ideen*!

Statt erleichtert zu sein, daß in Europa endlich einmal eine *Idee* so wirksam geworden ist, daß es jetzt nur noch um ihre institutionelle Umsetzung und Absicherung geht, wird mit sonorer Verantwortlichkeit zur Verschiebung der Einigung geraten. Europa, so hat sich im Sommer der ehemaliger Verfassungsrichter Ernst-

Wolfgang Böckenfoerde vernehmen lassen,¹ müsse erst „Klarheit über sich selbst“ gewinnen; es müsse sein „Raumbild“ (!) und seine „Integrationsziele“ klären; die *Ökonomie* dürfte nicht zum „Motor der Integration“ werden; aus der „ökonomischen Falle“ könne nur die „Kultur“ einen Ausweg weisen; sie habe die Führung zu übernehmen. Ergo: Solange keine neuen *Ideen* ausgegeben sind, darf auch der Euro nicht kommen.

2. Eine große Tradition

Es fällt wahrhaftig nicht leicht, den sachlichen Kern solcher Warnungen auszumachen. Europa besteht seit über 2000 Jahren aus nichts anderem als aus Ideen! Seit die schöne Jungfrau Europa von dem zum Stier verwandelten Zeus von der phönizischen Küste weit über das Meer an die Gestade der griechischen Inselwelt entführt wurde (ein unwahrscheinlicher Vorgang, der in der Deutlichkeit, zu der nur die Mythologie fähig ist, die *Gegensätze* symbolisiert, aus deren Verbindung hier das *Neue* entspringen soll), seit also der zum Landtier verwandelte Gott die junge menschliche Schönheit auf den Nacken genommen hat, um sie durchs Wasser der ungestörten Paarung zuzuführen, ist Europa nur ein *geographischer Begriff*. Und wenn er mehr bedeutete, dann war er auf keinen Fall mehr als eine *Idee*.

So war es in Herodots Abgrenzung gegenüber Afrika und so war es im ersten Widerstand der Griechen gegen die Perser; so verstanden es Isokrates und später auch die Geschichtsschreiber der römischen Republik; so wurde es aber in der weit über die geographischen und kulturellen Grenzen Europas hinausgreifenden Politik Alexanders und des ersten römischen Kaisers Augustus auch schnell wieder vergessen. Vielleicht hat es unter Claudius und zwei Generationen später unter Trajan kurze Perioden gegeben, in denen Europa ein wenig mehr bedeutet hat. Durch eine großzügige Bürgerrechts- und Urbanisierungspolitik in Britannien (43 n. Chr.) und Dakien (das heutige Rumänien, 106 n. Chr.) gab es bereits ein Stück europäischer Realpolitik. Aber dann war auch die Idee wieder vergessen, und sie wurde selbst durch den Reichsgedanken Karls des Großen nicht wiederbelebt. Das Reich und der Kaiser – alsbald in produktiver Opposition zu den Herrschaftsansprüchen des Papstes – haben dann zwar wesentlich dazu beigetragen, daß die Inhalte entstanden, die noch heute für den europäischen Gedanken wesentlich sind; aber Europa als Idee hat in der langen Epoche des Mittelalters keine Rolle gespielt. Das änderte sich erst mit den religiösen und nationalen Gegensätzen, die seit dem 15. Jahrhundert die kulturell zusammengewachsene geographische Einheit politisch zu zersprengen drohten.

Man muß sich vorstellen, was da innerhalb weniger Jahrzehnte geschehen ist: Die Einheit des Christentum beginnt sich zu zersetzen, mit Mühe und Not wird auf dem Konzil zu Basel, wo erstmals nach „Nationen“ abgestimmt wird, ein letzter Kompromiß gefunden; aber das Johannes Hus gegebene Wort ist gebrochen und sein

Scheiterhaufen ist das Fanal für die Glaubensspaltung, die mit Luther nur endgültig wird. 1453 wird Konstantinopel von den Türken erobert, die rasch auf den Balkan vordringen und eine religiöse und politische Gefährdung just in dem Augenblick bringen, in dem die europäischen Kulturen mit dem mechanischen Buchdruck ein sie im großen Stil vereinigende Medium erfinden. Ab 1450 erobern die Druckschriften den deutschen Raum; 1468 sind die ersten deutschen Drucker (als Gastarbeiter) bereits in Spanien tätig. Der durch die Hanse erschlossene Wirtschaftsraum weitet sich schlagartig durch die gesicherten See- und Landwege in den asiatischen und afrikanischen Raum; zunächst profitieren vornehmlich Venedig, Florenz, Genua und Rom; dann aber folgt die Entdeckung Amerikas und das auf den Weltkarten immer mehr zusammenschrumpfende Europa wird zum Zentrum eines den Globus umspannenden Handels.

Macht und Reichtum aber sind durch die Uneinigkeit im Inneren gefährdet. Und so entsteht aus der den Überfluß bedrohenden inneren Zerrissenheit der Gedanke einer politischen Einheit, die dem gemeinsamen kulturellen Bestand Verlässlichkeit und Sicherheit geben kann. Es ist die große Leistung der Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts dafür mit einer Idee geworben zu haben, die nicht nur auf das in Uneinigkeit zerrfallende *Christentum*, sondern wesentlich auch auf die *antike Erbschaft* gegründet war. Sie basierte keineswegs auf der Phantasmagorie einer begnadeten Überlegenheit, hatte keinen Heros eines europäischen "Übermenschen" zum Wappentier. Ihr lag ganz einfach die Vorstellung von dem *tätigen, sich selbst bildenden Menschen* zugrunde, der die europäische Kultur als Erbe begreifen kann, das sich im Prinzip jeder erwerben kann und das überall auf der Welt produktiv gemacht werden kann.

Seit dieser Zeit ist Europa eine *Idee*, ja, eine *große Idee*, und es ist ein Wunder, daß sie in den fortgesetzten Katastrophen der religiösen und nationalen Kriege und eines vom Wahn der Ideologien stimulierten Weltkriegs trotzdem noch nicht zuschanden geworden ist. Und diese nach der Erschütterung des 2. Weltkriegs endlich auch von den Politikern immer wieder beschworene Idee einer europäischen Einheit soll nun endlich ein Stück politischer Realität – und das heißt in diesem Fall *staatsförmiger Realität* werden. Jedem ist, trotz der auf der Konferenz von Amsterdam aufgetretenen Differenzen, klar, daß die Währungsunion nur das *Vorspiel zur politischen Union* sein kann. Kaum aber liegt das in greifbarer Nähe, da lassen die in anderen politischen Fragen so schweigsamen Sachwalter der Ideen plötzlich wieder von sich hören und treten als Warner, als Auguren des Untergangs (wenn nicht der Menschheit, so wenigstens der D-Mark) auf. Das ist eine durch und durch kuriose Situation, weil hier nicht nur ein Widerspruch in der Sache erkennbar ist, sondern ein tiefer *Selbstwiderspruch* der bloß auf den Geist gegründeten Eliten offenkundig wird.

3. Verständnis für die Sorgen

Natürlich versteht man die Sorge angesichts Neuen, das mit dem nächsten Schritt der europäischen Einigung auf uns zukommt: Ein weiterer Verzicht auf einzelstaatliche Souveränität, der damit verbundene Bedeutungsverlust nationaler Institutionen, die Freizügigkeit mit den schwer vorher berechenbaren Folgen für den Bildungssektor und den Arbeitsmarkt sowie die unbestreitbaren wirtschaftlichen Risiken müssen natürlich Befürchtungen auslösen. Und daß die immer noch so stark in ihre nationale Identität verliebten Franzosen und Engländer hier besonders anfällig sind, verstehen wir auch. Aber hätten sie – hätten *wir* – eine fraglos sichere Zukunft, wenn alles so bliebe, wie es ist?

Man versteht natürlich auch, daß die Politiker für die in Umlauf gebrachten Zweifel an Europa besonders empfänglich sind. Sie beziehen ihre Macht und ihr Ansehen aus der alten Ordnung und können nicht wissen, ob sie auch unter den neuen Bedingungen Mehrheiten finden. Überdies würden sie als erste für Pannen und Fehlentwicklungen verantwortlich gemacht. Also tragen sie lieber Skepsis zur Schau, insbesondere dann, wenn sie in Maastricht und Amsterdam noch nicht selbst am Verhandlungstisch gesessen haben. Schließlich darf man nicht vergessen, daß offene Zukunftsfragen der wichtigste, aber auch der leichteste Stoff für Wahlkampfthemen sind.

Aber daß sich nun auch in Deutschland die Intellektuellen als Euroskeptiker profilieren, ist schon weniger verständlich. Erst recht, wenn sie die angeblich fehlenden *Ideen* einklagen. Denn was muß man nicht alles vergessen haben, um so auftreten zu können! Ist es so schwer, sich an die *Ideen* zu erinnern, die das europäische Einigungswerk von Anfang an geleitet haben? Sind der *Frieden*, die *Verständigung der Völker*, der *Schutz ihrer Kultur* so trivial geworden, daß sie heute nicht mehr zählen? Sind die Vorteile einer einheitlichen politischen Vertretung europäischer Interessen in der Welt nicht offenkundig? Haben wir nicht eine gelegentlich schon strikt angewandte europäische Charta der Menschenrechte? Eine europäische Kulturförderung und eine bereits zum Wasserkopf angeschwellenen europäische Wissenschaftsbürokratie? Kann man ernsthaft Ökonomie und Kultur so gegeneinander stellen, daß auf der einen der europäische Markt als „goldenes Kalb“ und auf der anderen die reinen *Ideen* wie die unberührte mythische „Jungfrau auf dem Stier“ figurieren? Ich erinnere nur an die Verschränkung von Ökonomie und Kultur bei der *Entstehung der humanistischen Idee* von Europa. Der ganze, uns heute so selbstverständlich gewordene Prozeß der *Autonomisierung der Künste*, vollzieht sich vom 16. Jahrhundert an auf der Grundlage eines abnormen Reichtums, den Wissenschaft, Technik und die von hier aus betriebene Kolonisierung, nach Europa bringen.

Doch man braucht nicht in die Geschichte auszuweichen: Allein am Vertragswerk von Maastricht ließe sich demonstrieren, wieviel *politische Kultur* nötig war, um soviel Abstimmung und Absprache zwischen so vielen Partnern möglich zu machen. Die *Ideen* sind zu *Elementen eines Verfahrens* geworden. Die europäischen Institutionen sind *realisierte politische Konzeptionen*, auf die sich inzwischen schon Generationen von Politikern und Verwaltungsbeamten in mühseliger Kleinarbeit verständigt haben. Wer das leugnet, will offenbar immer nur bei seinen Ideen bleiben, um nicht zuzulassen, daß sie die graue Farbe der Realität annehmen. Wer aber das Grau des politischen Alltags nicht fürchtet, sondern unter dem Anspruch der Ideen auch im alltäglichen Dasein weiterkommen will, der muß sie in dem Prozeß, in dem sie bereits wirksam sind, fortentwickeln. Wer aber jetzt noch einmal den Einsatz erhöht und ungerührt *neue Ideen* fordert, verlangt vermutlich auch ein anderes Verfahren. Da dies erst noch erfunden werden müßte, würde aus dem ökonomisch und politisch vereintes Europa die pure Utopie.² – Doch lassen wir die mit defekten Begriffen perfektionierte Vergeßlichkeit der Euroskeptiker auf sich beruhen. Sie haben offenbar *andere Ideen* von Europa und sprechen daher dem Europa, das sie nicht wollen, die *Ideen* ab. Das aber ist eine kuriose Verkehrung der Realität.

4. Die Realität der Integration

Wer über die gegenwärtige Verfassung Europas nachdenkt, kann nur über die Tatsache staunen, daß hier – gegen alle offenkundige Realität – *Ideen* wirksam geworden sind. Vor dem geschichtlichen Hintergrund der europäischen Staatenwelt, die jahrhundertlang nur aus ihren Gegensätzen gelebt und sich in zwei noch nicht sehr lange zurückliegenden Kriegen bis an den Rand der Selbstvernichtung gebracht hat, ist die europäische Integration ein Fall von unerhörter Unwahrscheinlichkeit. Nach wie vor kann man sich nur wundern, daß sie überhaupt soweit fortgeschritten ist.

Aber nun es ist tatsächlich soweit: Jetzt kann sie nur noch durch ein Unglück aufgehalten werden – oder durch eine kalkulierte Dummheit der Politik. Man müßte schon sehenden Auges einen irreparablen Schaden wollen, würde man jetzt noch ernsthaft gegen Maastricht opponieren. Das wissen auch die Biedenkopf und Stoiber, die Schröder und Lafontaine, wenn sie ihre verklausulierten Zweifel zum Besten geben; sie wollen Kohl persönlich oder als Kanzler schwächen und beschränken daher ihren Widerstand auf Interviews.

Also können wir nur hoffen, daß die Währungsunion kommt- und zwar termingerecht, um auch den letzten ökonomisch und politisch notwendigen Schritt zu vollziehen, der die politische Union mit einer wirksamen Gesamtvertretung aller europäischen Staaten zu einem bloßen Terminproblem macht. Denn wenn es die selbsterzeugten Sachzwänge nicht gibt, wird es angesichts der ökonomischen Probleme, die derzeit alle Staaten haben, dem Egoismus der Parteien und dem Ehrgeiz

einzelner Politiker ein Leichtes sein, immer neue Einwände gegen die Integration zu erfinden.

Zwar kann sich niemand erlauben, grundsätzlich gegen die Europäische Union zu sein; hier beweist die *Idee* ihre prägende Kraft. Aber die definitive Entscheidung kommt aktuell für die Politiker immer zu früh. Also müssen sie sich im Voraus auf ein Datum verpflichten, das sie unter Zugzwang setzt. Das ist in Maastricht für den 1. Januar 1999 geschehen. Wenn wir diesen Termin verstreichen lassen, mag es für vier oder fünf Jahre später ein neues Zieldatum geben. Aber glaube niemand, daß dann die weniger strengen Kriterien leichter zu erfüllen sind!

Auch die von Wilhelm Hennis heraufbeschworene Gefahr eines voreilig gezimmerten Dachs über unsicherem Fundament,³ verkennet die konsolidierte politische Realität in Mitteleuropa. Natürlich schließt jede Politik Risiken ein. Und daß die Selbsthypnotisierung der deutschen Parteien ein solches Risiko darstellt, wird niemand leugnen. Doch die im europäischen Einigungsprozeß gegenwärtig tatsächlich drohende Gefahr liegt ganz woanders: nämlich in der Ausweitung der Grenzen ohne stabilisierten Kern. Natürlich ist die Integration der Staaten im Osten und Südosten Europas politisch geboten; sie darf aber die Lernprozesse, die wir in Westeuropa hinter uns haben, nicht einfach überspringen. Und sie kann nur gelingen, wenn sich die gute alte EU enger zusammenschließt und dadurch nicht nur hohe ökonomische Kriterien, sondern auch bedeutende institutionelle Ziele setzt.

5. Unverändert unverzichtbar

Was das Faktum der Vereinigung betrifft, so haben die Intellektuellen eigentlich nichts mehr zu sagen. Sie können, sofern sie überhaupt für Europa sind, nur noch zustimmen. Auch wenn ihnen das Zustimmung, das Ja-Sagen bekanntlich schwerer fällt als alles andere, müssen sie einsehen, daß auch Kritik zu spät kommen kann. Angesichts der verschwimmelten Einwände, die nun nachgetragen werden, ist das nur zu begrüßen.

Tatsächlich kann nicht in Frage stehen, daß wir, bei allem Respekt vor den nationalen und regionalen Traditionen, größere politische Handlungsräume brauchen. Wie wollen wir die über alle Ländergrenzen hinweg agierenden Wirtschaftsmächte einer politischen Kontrolle unterwerfen, wenn wir die Wirksamkeit des Rechts (und damit die der *Ideen* von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit) auf kleine Territorien beschränken? Zwar wird niemand ernsthaft annehmen, die Globalisierung der Finanz- und Flüchtlingsströme sei durch einen Weltstaat zu regulieren; der dürfte nämlich selbst viel größere Risiken mit sich bringen, als die es sind, zu deren Begrenzung er gefordert wird.

Doch die weltweite Föderation der Staaten, die wir zum Umgang mit den globalen Problemen brauchen, kann nicht über dem Flickenteppich von 186 Einzelstaaten errichtet werden. Deshalb ist die politische, in sich selbst wieder

föderativ verfaßte Organisation kontinentaler Einheiten unumgänglich. Wie diese Einheiten schließlich verfaßt sind, unter welchem „Dach“ sie zusammenfinden, ist selbst eine Frage der politischen Innovation.

Es mag sein, daß wir in Europa, wo es über Jahrhunderte gewachsene, durchaus bewährte politische Strukturen gibt, völlig neue Modelle übernationaler Kooperation entwickeln müssen. Die *Vereinigten Staaten von Europa*, in die unsere Europäische Union eines Tages – trotz der Bedenken, die seit der Konferenz von Amsterdam zu hören sind – so oder so münden muß,⁴ brauchen vermutlich einige völlig neue föderale Verfassungselemente. Denn wie will man an der Selbständigkeit der Einzelstaaten festhalten und zugleich eine gemeinsame Außen-, Finanz- und Wirtschaftspolitik betreiben? Wie will man die Institutionen Europas stärken, ohne ihnen zugleich mehr politische Macht und eine höhere symbolische Präsenz zuzugestehen? Für alles das gibt es bislang noch keine Vorbilder. Aber *Ideen* haben wir dazu in Europa genug. Sie könnten auch die *Werte* mobilisieren, nach denen heute so krampfhaft gesucht wird. Denn für die Jugend ist Europa längst eine *Realität*, die es endlich mit mehr und lebensnäheren Institutionen – und das ist: mit *Geist* – zu füllen gilt. Der Geist Europas aber verlangt bessere Sprachkenntnisse, mehr Austausch und Zusammenarbeit im Bildungswesen, in der Sozial- und Steuerpolitik, mehr grenzüberschreitende wissenschaftliche Projekte und bessere Verkehrswege. Wer überdies neue Ideen hat, möge sie vorbringen! Sie sind immer willkommen, solange sie nicht mit dem Vorbehalt verbunden sind, den Gang der Dinge aufzuhalten. *Ideen*, soviel hat die Philosophie seit Platon gelernt, stehen nicht *vor* der Realität, sondern können nur *in* ihr zur Geltung kommen.

6. Das Beispiel Europas

Nach allem, was im Europa des letzten Jahrtausends geschehen und von Europa ausgegangen ist, kann es selbst kein Vorbild für die anderen Regionen der Erde mehr sein. Die in der Alten Welt seit mehr als tausend Jahren unerbittlich durch-exerzierten Gegensätze zwischen den Landes- und Stammesfürsten, zwischen Kirche und Staat, zwischen den Konfessionen, zwischen den Nationen und schließlich zwischen den hier erfundenen Ideologien machen Europa bestenfalls zu einem Golgatha der Weltgeschichte. Und wenn wir noch hinzurechnen, was an Unglück über andere gekommen ist, dadurch daß die Europäer es nicht nur verstanden haben, mit den von ihnen erfundenen Techniken alle anderen Erdteile zu kolonisieren, sondern auch noch ihre hausgemachten Konflikte zu exportieren, haben wir allen Grund als Europäer mit leiser Stimme zu sprechen.

Aber gerade diese schreckliche Tradition bringt die Verpflichtung mit sich, endlich den Frieden zu praktizieren, von dem vor, in und nach allen Kriegen immer auch die Rede war. Da ein weltweit befolgter friedlicher Übergang von der Koordi-

nation zur Kooperation angesichts der gegenwärtig absehbaren Probleme höchst unwahrscheinlich ist, muß er wenigstens regional in Angriff genommen und durch staatsförmige Organisation gesichert werden. Es ist zu befürchten, daß sich die schnell wachsende Weltbevölkerung alsbald nicht mehr mit der ökonomischen Konkurrenz um die knapper werdenden Ressourcen begnügt. Der steigende innere Problemdruck der Staaten, die Hochrüstung der Militärs, die längst ebenfalls globalisierte und hochgerüstete Kriminalität sowie die Kompromißlosigkeit der unter Modernisierungsdruck geratenen Religionen macht kriegerische Auseinandersetzungen auch im großen Stil zur bequemeren Option für alle, die unmittelbare Machtvorteile wollen.

Dazu aber darf es, wenn Einsicht und Urteilskraft etwas gelten sollen, nicht kommen! Deshalb muß man die globale Verflechtung, in der Ökonomie, Kultur und Politik Hand in Hand zu gehen haben, durch die Gründung kontinentaler politischer Einheiten verstärken. Und da die Europäer sich nach den hinter ihnen liegenden Katastrophen heute wenigstens darin einig sind, daß Kriege nicht länger als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln angesehen werden dürfen, haben sie wenigstens an sich selbst den Übergang der Politik vom Krieg zum Frieden zu exerzieren.

7. Eine unverzichtbare Tradition

Auf uns selbst bezogen, kann dann auch von jenen allmählich gewachsenen Erkenntnissen die Rede sein, die wir Laufe einer langen Geschichte gewonnen haben. Da ist die bis in die Antike zurückreichende Kontinuität ethischer Prinzipien, ohne die wir uns eine Verständigung über die Politik nicht denken können: Schon die erste systematische Schrift über die Politik, Platons *Politeia*, nennt die Gerechtigkeit als das alles andere dominierende Ziel und fordert als Voraussetzung die *Freiheit* der Bürger, ihre *Gleichheit* vor dem Gesetz sowie ihre *Teilhabe* am öffentlichen Meinungsaustausch. Diese *Basisideen* der alteuropäischen Politikkonzeption haben sich bei den nachfolgenden Theoretikern, heißen sie nun Cicero, Augustinus, Marsilius oder Machiavelli, nie verloren. Aber sie haben erst in den neuzeitlichen Staatstheorien von Bodin, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau und Kant ihre auf die Individualität eines jeden einzelnen Menschen bezogene Begründung erhalten.

Das geschah in historischer Parallele zum Emanzipationsprozeß des europäischen Bürgertums. Die theoretisch begründeten Prinzipien waren bereits im Prozeß der Ausbildung des modernen Verfassungsstaates wirksam. Und kaum wurden Parlamentarismus, Gewaltenteilung, Menschenrechte und demokratische Repräsentation in ersten Formen praktiziert, da keimte auch schon die Vermutung auf, daß die *Logik der Politik* sich erst in einer *demokratischen Praxis* erfüllt. Die prinzipielle Mitwirkung aller, auf die sich die Politik seit ihren Anfängen stützt, ist tatsächlich auf die *Teilhabe aller* angelegt.

Schließlich braucht man lediglich die ökonomischen, technischen und sozialen Mittel, damit jeder einzelne die Teilhabe auch ausüben kann, und schon ist die Forderung nach einer rechtsstaatlich abgesicherten parlamentarischen Demokratie unabweisbar. Es sind eben nicht nur die guten Argumente, sondern auch eine mehr als zweitausendjährige Tradition, die für sie spricht. Ja, mehr noch: Es ist die innere Logik des auf individuelle *Freiheit*, *Gleichheit* und *Rechtlichkeit* gegründeten politischen Handelns, mit der die Demokratie zum großen Vermächtnis Europas geworden ist.

So weit war Europa bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Das können wir heute den Verfassungen entnehmen, die sich das selbständig gewordene Amerika und die revolutionäre französische Republik gegeben haben. Der tragische Rückfall hinter diesen Erkenntnisstand, der mit den napoleonischen Kriegen seinen Anfang nahm, hat Europa mindestens hundertfünfzig Jahre gekostet. Erst mit der Gründung der Vereinten Nationen und einer auf die Menschenrechte gegründeten diplomatischen Aktivität, wurden die politisch-ideologischen Atavismen des 19. Jahrhunderts in die Defensive gedrängt. Es liegt in der Konsequenz dieser wiedergewonnenen Einsichten, daß Europa endlich ernst mit seinen guten alten *Ideen* macht. Und dazu gehört, spätestens seit Kants Schrift über den Ewigen Frieden, die *Idee* einer auf das Menschenrecht gegründeten Föderation.

8. Der eurozentrische Selbstverdacht

Aber ist das nicht alles „eurozentristisch“ gedacht? Bekanntlich haben sich Europas Intellektuelle mehr als ein Jahrzehnt mit dem Selbstverdacht gegen ihren vermeintlichen „Eurozentrismus“ abgeplagt. Während man, nach einer wachen Beobachtung Hans-Magnus Enzensbergers, in Hongkong, Tokio und Rio unbeirrt „eurozentristisch“ dachte, haben sich die Denker in Amsterdam, Paris und Turin von ihrer eigenen Logik zu verabschieden gesucht.

Das war gut gemeint, aber historisch völlig ahnungslos. Denn man hätte zur Kenntnis nehmen müssen, daß sich der alteuropäische Geist von Anfang an in bewußter Beziehung zu den real gegebenen und neugierig wahrgenommenen Alternativen entfaltet hat. Was wären die Griechen ohne ihr waches Verhältnis zur ägyptischen, minoischen und persischen Kultur? Wie hätten sie sich ohne die rastlose Kolonisierung der fremden Küsten überhaupt entfalten können? Wir wissen nicht, aus welchen Quellen die Griechen ihren Mythos schöpften: Aber daß ihr Logos ein Produkt der Auseinandersetzung mit dem ist, was ihnen vorher fremd erschien, das ist so gut wie sicher. Die europäische Vernunft hat sich erst dort geregt, wo die Nötigung sich mit dem Reiz verknüpfte, das *Eigene* mit den Augen des *Fremden* zu sehen. Vielleicht ist die Vernunft gar nichts anderes als die Fähigkeit, den Wechsel zwischen dem Eigenen und dem Fremden immer wieder neu zu vollziehen.

Doch wie dem auch sei: Die geistige Tradition Europas hat sich im aktiv betriebenen Austausch mit anderen Kulturen entfaltet. Dabei hat sie sich so viel vormals Fremdes einverleibt, daß es schwer ist, ihr überhaupt mit einem Widerspruch von außen zu begegnen – ganz unabhängig davon, daß sie für solchen Widerspruch jederzeit empfänglich ist. Ja, der Geist Europas hat durch drei Jahrtausende hindurch davon gelebt, durch anderes seiner selbst herausgefordert zu sein. Das läßt sich schon an den Epen Homers belegen und gilt dann durchgehend von der Antike bis zur Renaissance. Von da an aber lebt Europa von seiner exzessiv betriebenen Extroversion, in der es sich alles Fremde einverleibt. Und es kann keine Rede davon sein, Europa habe alles so Erworbene für sich behalten. Die „Europäisierung“ der Welt spricht für das Gegenteil.

Der Begriff des „Eurozentrismus“ ist also eine *contradictio in se*. Er hat natürlich seine moralische Berechtigung, wenn er den Kolonialismus der europäischen Nationen und den Imperialismus ihrer Ökonomie zu ächten sucht. Doch als Bezeichnung der intellektuellen Verfassung der zwar nicht bruchlos, aber dennoch konsequent von Athen bis Silicon Valley reichenden Kultur ist er völlig verfehlt. Das gilt für den Begriff des „Logozentrismus“ ganz analog.

9. Produktivität der inneren Widersprüche

Die gleichermaßen antike wie moderne Vernunft hat jedoch nicht nur im äußeren Verhältnis vom Widerspruch zu anderen Kulturen gelebt; auch in ihrem Selbstverhältnis wurde sie von internen Gegensätzen angetrieben. Der europäische Geist hat sich von Anfang an in Widerspruch zu sich selbst gesetzt. Platons Dialoge vermitteln davon bereits einen komprimierten Eindruck, woraus sich schließen läßt, wie alt der innere Antagonismus des europäischen Denkens ist. Man braucht nur an die im Inneren ausgetragenen Widersprüche zwischen der römischen und der christlichen Weltanschauung, zwischen germanischer und römisch-katholischer Kultur, zwischen jüdischem, islamischem und christlich-mittelalterlichem Geist zu denken, um eine Ahnung davon zu bekommen, daß es die Einheit Europas ohnehin nur in Gegensätzen gab und gibt.

Von diesen Zusammenhängen wissen wir noch viel zu wenig. Sie sind hier nur angedeutet, um kenntlich zu machen, wieviel uns dieses Europa zu denken gibt. Wollten wir mit der politischen Vereinigung warten, ehe wir über diese in Oppositionen produktiv gewordene *Ideengeschichte* objektiv gesicherte Einsichten haben, könnten wir die Vereinigten Staaten von Europa gleich vergessen. Vielleicht ist es dies, was die Kritiker von Maastricht in Wahrheit wollen? Es fällt ja nicht schwer, sie jeweils einer nachgelassenen ideologischen, nationalen oder religiösen *Leitidee* zuzurechnen. Doch das politische Europa hat nur eine Chance, wenn es sich in Anerkennung seiner Vielfalt organisiert.

10. Die eigenen Interessen Europas

Trotz seiner an Gegensätzen, Verwerfungen und Belastungen so reichen Vergangenheit wird es dem politischen Europa niemand verübeln können, daß es von seinen eigenen Interessen ausgeht. Wie groß auch die hinterlassene Schuld der älteren europäischen Politik ist: Der jetzt Verantwortung tragenden Generation muß zugestanden werden, das sie ihre Interessen wahrnimmt und das eigene Haus bestellt. Und wem der Vorwurf gemacht wird, sich unheilvoll in alles Fremde eingemischt zu haben, der tut gut daran, sich auf die eigenen Angelegenheiten zu beschränken.

Wenn diese Angelegenheiten zudem mit solchen Innovationen verbunden sind, wie sie ein politisch integriertes Europa verlangt, wenn sie in Aufgaben besteht, die in der Geschichte einzigartig sind, die der Gegenwart größte Anstrengungen abverlangen und deren Option auf eine bessere Zukunft unbestreitbar ist, dann spricht auch die Ökonomie der politischen Kräfte für eine Konzentration auf Europa.

Dazu aber gehört, daß Europa in den zahl- und einflußreicher werdenden internationalen Einrichtungen endlich mit *einer* Stimme spricht. Schon das schändliche Versagen im jüngsten Krieg auf dem Balkan sollte allen eine Lehre sein. Aber sie wird, wie die Politik gegenüber dem Iran erkennen läßt, einfach nicht gezogen. Die mangelnde politische Geschlossenheit hat Europas Ansehen schwer beschädigt und ihm überdies massive wirtschaftliche Nachteile gebracht.

Die berechenbare Mitwirkung in den internationalen Organisationen dient aber nicht nur dem eigenen Interesse. Die Staaten Asiens, Afrikas und Südamerikas müßten sich verraten fühlen, wenn Europa seine politischen Erfahrungen nicht aktiv einbringen würde. Die nach 1990 noch einmal gewachsene Übermacht der USA verlangt nach einem Gegengewicht ohne Blockbildung. Hier kann ein politisch vereintes Europa in bewährter Freundschaft vermitteln.

Das gilt insbesondere für die Verbindung zu den aus der Sowjetunion befreiten Staaten des Ostens, ist aber auch für das Gleichgewicht innerhalb der NATO lebenswichtig. Denn bei der Osterweiterung der NATO wie auch bei der Modernisierung der Rüstung in den alten Ostblockstaaten zeigt sich ein für Europa bedrohliches Übergewicht der USA. Dem könnte man durch die Schaffung eines politisch vereinten Europas elegant und zwanglos begegnen.

11. Die kommenden Aufgaben

Schließlich gibt es Aufgaben, die heute einfach nicht in der Isolation auf das eigene Terrain zu erfassen, geschweige denn zu regulieren sind. Sie können nur im globalen Zusammenhang angegangen werden. Das gilt für die großen politischen Herausforderungen, die sich auf jedem einzelnen Staatsgebiet auch ohne innere und äußere

Feinde stellen: also für die Ressourcenknappheit, die Verschwendung natürlicher Güter, die Schadstoffbelastung von Luft, Wasser und Erde, der Seuchenschutz, die Bekämpfung der Mafia, die wirtschaftliche Stabilisierung, der Anschluß an die Kommunikations- und Verkehrswege, die lebenswichtige Förderung der Wissenschaften und der Technologien.

Alles dies kann nicht in autarker Selbstbeschränkung angegangen werden. Also kann und darf sich auch Europa nicht aus der Weltgemeinschaft der Staaten und Kulturen heraushalten. Das Faktum der Weltverflechtung ist unbestreitbar. Und es liefe nicht nur auf eine Selbstverletzung der eigenen Interessen hinaus, sich mitten in den internationalen Zusammenhängen zu neutralisieren.

Angesichts dieser Aufgaben verschärft sich natürlich die Frage nach den *Ideen*, mit denen sich Europa seine Zukunft in der Welt erschließt. Sie haben sich in einer offenen Auseinandersetzung zu klären, die der geistigen Tradition Europas würdig sind. Begriffsscharfe Dialektik und Toleranz sind hier nicht zufällig neben einander entstanden. Nur wer die *Ideen* erst vollständig klären wollte, um sie anschließend in Praxis umzusetzen, käme mit Sicherheit zu spät. Je entschiedener wir aber jetzt die politische Einigung Europas vorantreiben, umso mehr wird uns Europa zu denken geben. – Wenn es schon nichts anderes ist, dann sollte wenigstens dies die Intellektuellen reizen.

Anmerkungen

¹ Ernst-Wolfgang Böckenfoerde, Wenn der europäische Stier vom goldenen Kalb überholt wird, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 169 vom 24. 7. 1997, S. 30.

² Den Vorwurf kann man auch Jack Lang nicht ersparen, dessen *Nein zum Vertrag von Amsterdam* (*Le Monde* vom 19. 8. 1997) in der *Neuen Gesellschaft/FrankfurterHefte* (Heft 10/97) auf deutsch erschien.

³ Wilhelm Hennis, Totenrede auf ein blühendes Land, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 225 vom 27. 9. 1997, S. 36.

⁴ Dazu: Manfred Henningsen, Zögerliche Blicke über den großen Teich. Die Gründungsgeschichte der USA und der EU zeigt viele Parallelen, in: *Das Parlament*, 30/31 vom 18./25. 7. 1997.

DEMOKRATIEPROBLEME IN EUROPA

Sonja PUNTSCHER RIEKMANN

Prämisse

Das 20. Jahrhundert endet so, wie es begonnen hat: im Unbehagen. Zwar reden wir noch immer in den alten Begriffen der Moderne von Freiheit und Fortschritt, aber die Zuversicht, daß unser Tun beide wirklich befördere, will sich nicht mehr ohne weiteres einstellen. Die moderne westliche Kultur befindet sich in einem Prozeß der Verwandlung, doch das Resultat erscheint ungewiß. Westlich ist diese Kultur nur ihrem Ursprung nach, ihre Verbreitung ist heute global, auch wenn andere Weltregionen deren politische und ökonomische Modelle in unterschiedlichen Formen und Maßen übernommen haben. Wesentlicher Bestandteil dieser Kultur ist die Demokratie. Diese Form von Herrschaft ist eine originäre Erfindung Europas, die von der Antike bis heute mit wechselndem Erfolg in verschiedenen Formen realisiert wurde. Unverändert blieb jedoch das Ziel, dem sie dienen sollte: das Ziel war die Freiheit der Vielen, auch wenn „viele“ real niemals „alle“ bedeutete. Die Freiheit der Vielen schien immer am besten garantiert, wenn Herrschaft begrenzt und kontrolliert wird, wenn Macht geteilt und durch Gegenmacht balanciert wird. „Le pouvoir arrête le pouvoir“: diese Maxime Montesquiens wurde zu einem Schlüssel-satz des modernen demokratisch-republikanischen Verfassungsstaates. Doch dieser Verfassungsstaat befindet sich seit einiger Zeit in einer Krise, und die Krise ist eine wichtige Ursache des Unbehagens in unserem Fin de siècle.

Die Krise des europäischen Verfassungsstaates ist das Ergebnis jenes Verwandlungsprozesses, den wir europäische Integration nennen. Dazu kommen die Triebkräfte der ökonomischen Globalisierung, die Begriff und Realität der staatlichen Souveränität ad absurdum zu führen scheinen. Der Zusammenbruch des Sowjetimperiums schließlich und mit ihm das Ende der politischen und wirtschaftlichen Blöcke in Europa hat die alten Gewißheiten der bipolaren Welt mit in den Abgrund

gerissen. Die Europäische Union wird dadurch zur wichtigsten Ordnungsmacht am Kontinent und zu einem „global player“. Zugleich bleibt ihr legitimatorisches Fundament prekär. Denn das europäische Einigungsprojekt entsprach von Anfang an nicht den demokratischen Prinzipien und Institutionen, auf denen Herrschaft in den Mitgliedstaaten beruhte, während in diesen die Verwirklichung demokratischer Prinzipien und Institutionen durch die Verlagerung von Macht in den supranationalen Raum immer problematischer wird. Und doch geschieht alles im Namen der Freiheit der einzelnen und des Fortschritts der Allgemeinheit. Wie sind wir nur in dieses Dilemma hineingeraten? Und wo könnte, wenn überhaupt, ein Ausweg gefunden werden?

Elemente und Ursprünge des Dilemmas

Die heimliche Staatswerdung Europas

Die Europäische Union ist das Produkt internationaler Verträge zur Kooperation in definierten Bereichen im Namen der Erhaltung von Frieden, Freiheit und Wohlstand in Europa. Jedoch die internationalen Verträge konstituierten keine internationalen, sondern supranationale Institutionen, deren Ziel die Neuordnung eines Raumes war, der bis dahin aus konkurrierenden und einander balancierenden Nationalstaaten bestand. Nach der Katastrophe des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges war die Stunde gekommen, Europa zu bauen, um ein Diktum von Georges Bidault aus dem Jahre 1947 wiederaufzunehmen. Die Konstruktion Europas genetrierte allerdings einen Prozeß der Staatswerdung, obwohl dieser nicht den Intentionen aller Gründungsväter entsprach. Die meisten hatten wohl ein anderes Ziel im Auge: die Rekonstruktion der durch Wirtschaftskrisen und den Weltkrieg beeinträchtigten nationalen Ökonomien und die Wiederrichtung liberaler Wirtschaftsordnungen. Und doch trägt die Europäische Union heute eindeutige Züge von Staatlichkeit, ohne daß mit diesem Befund etwas über die Natur dieses Staates ausgesagt wäre. Staatlichkeit kennt viele Konkretisierungen, denn der Staat ist ein historisches und folglich veränderbares Gebilde, das sich wesentlich durch seine Funktionen definiert. Mit Hermann Heller wende ich mich gegen alle essentialistischen Staatsdefinitionen und schlage einen funktionsanalytischen Ansatz vor, demzufolge von Staat dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn bestimmte und historisch relativ konstante Elemente und Funktionen in einem bestimmten Herrschaftsverband gegeben sind¹.

Solche historische Konstanten sind ein begrenztes Territorium, ein Heer, ein Recht und eine Münze. Eine Analyse der Staatlichkeit der Europäischen Union muß also die Frage nach der Existenz dieser Konstanten beantworten: Und in der Tat ist die Union ein begrenztes Territorium (auch wenn die Grenze noch verschiebbar ist, so ist sie dies nicht unendlich, wie die Debatten um die Frage, was ein europäischer

Staat sei, beweist), sie hat ein Recht (auch wenn es noch nicht alle gesellschaftlichen Bereiche erfaßt), sie hat in nächster Zukunft eine Münze, während das eine Heer noch Diskussionsmaterie ist. Diesen Elementen sind präzise staatliche Funktionen zuzuordnen, die von der Sicherung der Grenzen über die Garantie einheitlicher Verfahren zur Setzung und Durchsetzung des einen Rechts bis hin zur Formulierung und Implementierung der Geldpolitik reichen. Daraus könnten der Union neue staatliche Funktionen wie etwa die Wirtschafts- und Fiskalpolitik zuwachsen. Die Debatte darüber hat bereits begonnen. Mit einigem Recht also läßt sich von der Staatlichkeit der Union sprechen, ohne damit zu behaupten, die Union entwickle sich zu einem nationalen Wohlfahrtsstaat im tradierten Sinne. Qualifikationen der Natur dieses Staates wie zum Beispiel Giandomenico Majones „regulatory state“ sind eher Hilfskonstruktionen als allgemein akzeptierte Begriffe.²

Integration durch kommissarische Verwaltung

Die Staatlichkeit der Union ist das Ergebnis einer Transformationsmaschine, die ihren Ort in den supranationalen Institutionen hat. Diese Transformationsmaschine ist die kommissarische Verwaltung und ihr Auftrag, ihre *commissio*, die Schaffung einer neuen politischen, rechtlichen und ökonomischen Ordnung. Die kommissarische Verwaltung und ihre Praktiken zur Transformation der alten Staaten in einen neuen europäischen „Staat“ haben ihr Vorbild im Intendantensystem des Ancien Régime. Dieses Machtdispositiv im nationalstaatlichen wie im europäischen Integrationsprojekt führte damals wie heute zum Erfolg und genau darin liegt das Problem für die Demokratie in Europa³.

Doch zunächst zum Vorbild und zur Begründung der historischen Analogie als politikwissenschaftliche Methode. Was mich am europäischen Einigungsprojekt vor allem interessiert, ist das Wie, sind die politischen Techniken, deren Anwendung zu einer neuen politischen Realität – dem „immer engeren Zusammenschluß“ einer bestimmten und im Laufe der Jahrzehnte wachsenden Zahl von Nationalstaaten – führt. Mein erster Blick gilt der Mikrophysik des Machtprojektes Europa im Sinne Foucaults⁴.

Dabei verknüpfe ich die Frage nach dem Wie der Integrationspraxis mit jener nach einem strategischen Prinzip: Ist in den Integrationstechniken ein Kern auszumachen, ohne den das Projekt nicht funktionieren würde? Einige Politikwissenschaftler haben immer wieder auf das Prinzip der bürokratischen Herrschaft im europäischen Integrationsprozeß verwiesen⁵: Die europäische Technokratie ist zu einem wichtigen Begriff der wissenschaftlichen wie der politischen Debatte geworden.⁶ Jedoch macht die Bürokratietheorie den Betrachter moderner Staatsbürokratien stutzig: zu groß sind die quantitativen, aber auch qualitativen Unterschiede. Es käme einer Dämonisierung der supranationalen Institutionen und ihrer kleinen Büro-

kratien gleich, würde man sie tatsächlich zum Verwaltungskörper der Gemeinschaft machen, der analog zu modernen nationalen Verwaltungen operiert. Eine genaue Betrachtung dieser Institutionen macht deutlich, daß es sich zumindest um eine Bürokratie der besonderen Art handeln muß. Und in der Tat wird auch stets ihre Neuheit betont, für deren Definition kein vergleichbares Modell in der Geschichte existiere. Skeptisch gegenüber Urteilen, die in der Geschichte der Politik als Praxis der Machtausübung grundsätzlich Neues zu entdecken glauben, versuche ich mich der Natur dieser Bürokratie zu nähern, indem ich eine andere Frage historisiere.⁷

Ich frage: Wie wurden in der Vergangenheit Integrationsprojekte realisiert? Was wurde gemacht, um disparate politische Einheiten zu einer neuen Einheit zu verschmelzen? Die bedeutendsten Integrationsbeispiele in der Moderne sind jene der europäischen Nationalstaaten. Ein klassischer Einwand gegen Vergleiche der europäischen Integration mit den nationalstaatlichen Integrationsprojekten ist die Unvergleichlichkeit der sozio-ökonomischen Bedingungen. Doch der hier vorgeschlagene Vergleich ist einer der Machtdispositive und ihrer Praktiken, nicht der Verhältnisse, unter denen diese zum Einsatz gelangen. Die Machtdispositive stehen allerdings in einer historischen Kontinuität mit jenen, die mit mehr oder weniger Erfolg auch die europäischen Staaten als Ergebnis einer Integration disparater Territorien mit getrennten Märkten, unterschiedlichen Währungen, Gerichtsbarkeiten, Zoll- und Steuerhoheiten, aber auch unterschiedlichen Sprachen und Kulturen geschaffen haben. Die Integration durch Recht und des Rechts ist damals wie heute ein essentielles Merkmal des Einigungsprozesses durch Zentralisierung, die damals wie heute auf (geschriebenen und ungeschriebenen) Verträgen, auf der Formulierung und Fundierung einer „Einheitsrason“, auf der Herausbildung einer epistemischen Gemeinschaft⁸ von Eliten, auf der Verschiebung von Interessen und Loyalitäten der Eliten auf ein neues Zentrum hin beruht. Damals wie heute wird Gewalt als unzumutbares Mittel zur Durchsetzung eines Willens gesehen, denn der Einigungsprozeß beginnt erst dort, wo man Gewaltverhältnisse, den Krieg oder Bürgerkrieg, beenden will. Damit sind die wesentlichen Elemente dieser Metamorphosen genannt, die weniger strategisch als experimentell vorangetrieben werden. Damit widerspreche ich nicht der These, daß Staatswerdung und Krieg einander bedingen⁹, sondern behaupte, daß Integration von ständig wachsenden Politikbereichen durch einheitliche Normierung als Mikrophysik der Staatswerdung die Beendigung des Krieges im Inneren eines begrenzten Territoriums zur Voraussetzung hat.¹⁰ Erst das Übereinkommen der Konfliktparteien in einem solchen Territorium, Frieden halten zu wollen, liefert die erste und unabdingbare Legitimation für weitere Integrationsschritte.¹¹

Das Studium der nationalstaatlichen Zentralisierungsprozesse zeigt, daß es sich um höchst komplexe und langwierige Vorgänge handelte und daß auch sie sich wesentlich auf eine „Bürokratie“ stützten, die ähnlich wie die heutigen „Eurokraten“ eine Differenz zur ordentlichen Verwaltung aufwies: Sie bestand aus Kommissaren,

aus Funktionären der neuen Einheitsidee und flexiblen Agenten, nicht aus den regulären Beamten des Königs, zu denen sie ebenso in einem Spannungsverhältnis standen wie heute die europäische „Bürokratie“ zu den nationalen Verwaltungen. Nur eine „unabhängige und wurzellose“ Instanz¹², ausgestattet mit relativ großen und im Detail nicht definierten Kompetenzen vermochte den Verwandlungsprozeß alter Ordnungen in eine neue zu organisieren. Diese Instanz kannte auch in der Vergangenheit räumliche und zeitliche Variationen, die sich aus ihrem Auftrag, ihrer commissio ergaben, die Zentralisierung voranzutreiben und zu moderieren. Ich habe diese Organisationsleistung in ihren verschiedenen Ebenen und Facetten für die Vergangenheit und die Gegenwart in meinem Buch¹³ dargestellt und dabei nicht nur bemerkenswerte Analogien, sondern auch historische Kontinuitäten und Differenzen feststellen können, die die Grundthese sehr weitgehend bestätigen. Allerdings bedingen die Differenzen eine besondere Variation dieses Instruments im heutigen Integrationsprojekt. Diese These widerspricht den herrschenden Integrationstheorien vor allem in einem entscheidenden Punkt, daß es sich bei der europäischen Integration institutionell und verfahrenstechnisch um etwas historisch völlig Neues handle. Neu ist nicht die Technik, sondern das Projekt selber. Noch nie zuvor hatte die Vorstellung einer Einheit Europas durch freiwilligen Zusammenschluß das Reich der Ideen verlassen, um Politik zu werden: „L'idée d'organiser pacifiquement cette Europe des Etats est apparue à maintes reprises, mais n'a jamais été prise en considération par les détenteurs du pouvoir, qui n'ont choisi qu'entre deux politiques: la domination ou l'équilibre.“¹⁴

Die Technik ist also die kommissarische Verwaltung und diese eine besondere Variation bürokratischer Herrschaft, die wir zahlreichen Einheitsprojekten der Vergangenheit finden. Sie ist das Mittel, die regulären Verhältnisse der alten Einheiten zu deregulieren und den Regulativen der neuen Einheit zu „unterwerfen“. Allerdings ist die neue Einheit mit ihrem regelstiftenden Zentrum als dem legitimen und gefestigten Befehlsgeber nicht schon da: Diese entsteht erst allmählich aus einer Vielzahl dialektischer Prozesse zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen dem neuen Zentrum und den peripheren Zentren, zwischen alten und neuen Institutionen, ihren Regeln und Interessen. Oberflächlich betrachtet wächst die Macht des neuen Zentrums proportional zum Machtverlust der Peripherie¹⁵, aber die Peripherie muß das neue Zentrum mitkonstituieren und entwickeln: Der Machtverlust der Peripherie ist weniger in Kategorien eines Nullsummenspiels als in solchen einer Metamorphose von Macht durch die Verschmelzung von zentralen und peripheren Interessen zu beschreiben. Unterwerfung ist daher ein unangemessener Begriff, der stets das Bild einer militärischen Sieger-Verlierer-Dichotomie projiziert. In Wahrheit erfolgt die neue Einheit aus einer Neuordnung von Befugnissen und Verantwortlichkeiten durch die Verschiebung des Fokus von Interessen und Loyalitäten¹⁶. Die Verschiebung gelingt nicht einfach durch einen zentralen Befehl, denn sie hat den Willen zur Neuorientierung an der Peripherie zur Voraussetzung. Da dieser Wille sich

wohl in einer prinzipiellen Bereitschaft artikuliert, aber im übrigen diffus bleibt, bedarf es im neuen Zentrum eines Dispositivs, einer technischen Vorrichtung, die diesen Willen lockt, einfängt und handlungsfähig macht, seine Erwartungen lebendig hält und befriedigt, seine Differenzen moderiert und ausgleicht. Denn die Annahme eines singulären und konsistenten Willens der Peripherie ist ganz unrealistisch: er differenziert und spezifiziert sich in je konkreten Interessen und Strategien, aber auch nach unterschiedlicher Machtgröße. Weder sind alle Fürsten noch alle Mitgliedstaaten der EU gleich mächtig, was wiederum Strategien der Allianzen und der Abwehr von Gegenallianzen durch Kompromisse bedeutet. Und gleiches gilt für private Akteure, die aufgrund ihrer unterschiedlichen Interessen eine Verschiebung der Machtzentren befürworten oder bekämpfen. Die städtische Handelsbourgeoisie der frühen Neuzeit, die sich vom neuen Zentrum Modernisierungseffekte des überkommenen Zunftsystems erwartete, ist darin den heutigen Konzernen vergleichbar, die Jacques Delors für das Projekt des Binnenmarktes gewinnen konnte. Die Existenz eines Vertrages, in dem der ursprüngliche Wille verankert ist, garantiert wohl einen Minimalkonsens und legitimiert den Gebrauch gewisser politischer Instrumente zur Steigerung dieses Konsenses durch praktische Politik, nicht aber schon die Realisierung der neuen Einheit, in der Politik idealiter nach einem Muster organisiert werden soll. Allerdings bietet der Vertrag vor allem zu Beginn des Einheitsprojektes einen wichtigen Hebel für die integrative Praxis, wie an der Entwicklung der europäischen Gemeinschaft gezeigt werden kann.

Die Vakanz des Thrones

Die Verschiebung des Fokus von Interessen ist umso schwieriger, wenn – wie in der Europäischen Union – das Zentrum „leer“ ist, wenn kein „König“ es repräsentiert. Damit ist auch der wichtigste Unterschied zu den neuzeitlichen Staatswerdungsprozessen benannt. Das Europäische Parlament mit seinen beschränkten Rechten ist bis heute ein Repräsentationstorso, seine „soziale Legitimität“¹⁷ limitiert durch die Abwesenheit einer europäischen Öffentlichkeit, in der Parteien auf der Grundlage einer *res publica europaea* Interessen vertreten. Aus der „Vakanz des Thrones“ wächst der Peripherie eine besondere Rolle und Macht zu, da sie die „Leere“ permanent selbst füllen muß: Sie ist in der Integrationsdialektik sowohl These als auch Antithese, sowohl „Herr“ als auch „Knecht“. Diese Doppelrolle bedingt auch eine neue Variation des Instruments der kommissarischen Verwaltung, denn die Peripherie muß dieses Instrument schaffen und gegen sich selbst einsetzen. So sind die Differenzen zwischen den EU-Institutionen Rat und Kommission oder Rat und Parlament nicht einfach das Ergebnis einer klassischen interinstitutionellen Konkurrenz, sie haben ihren Grund in der Ausgangssituation, die durch die Ambivalenz der Peripherie gekennzeichnet ist: Denn der Rat ist zugleich supranationale Institution

und Summe der nationalen Souveräne, Repräsentant des neuen Zentrums und der Peripherie. Er ist in ein- und demselben Moment „Herr der Verträge“ und „Knecht“ im Machttransfer, Subjekt und Objekt des Verwandlungsprozesses. Als supranationaler Akteur ist der Rat Auftraggeber der kommissarischen Verwaltung, als Repräsentant der Mitgliedstaaten ihr Objekt. Es ist daher durchaus kein Widerspruch, den Rat zugleich als Triebwerk und als Bremse in der Integrationsmechanik zu lokalisieren.¹⁸

Die Antinomie liegt in der Natur der Sache, und um ihr zu entkommen, haben die Vertragsautoren und Gründungsstaaten die Macht institutionell gestreut.¹⁹ Der Rat behält zwar das Letztentscheidungsrecht, aber ihm voraus gehen nicht nur das Initiativrecht der Kommission, sondern auch die intrikate Struktur der Gremien und Verfahren zur Entscheidungsvorbereitung und -durchführung (von der Kommissionsbürokratie über den COREPER bis zur Komitologie) und seit der Einheitlichen Europäischen Akte und dem Vertrag von Maastricht auch jene des Parlaments, während in der Folge das von ihm gesetzte Recht in der Judikatur des EuGH sowohl Auslegung wie Fortbildung erfährt. Streuung der Macht heißt dabei nicht Gewaltenteilung im Sinne moderner demokratischer Verfassungen²⁰, sondern Multiplikation von Orten und Ebenen, an denen Initiativen und Praktiken der Integration und Zentralisierung entstehen sollen. Scharpf spricht von einer „benevolent diffusion of responsibility.“²¹ Eine Streuung der Macht empfiehlt sich als Strategie vielleicht gerade in einem Projekt, dessen Legitimität prekär, dessen Dynamik labil und dessen Dimension zugleich gigantisch und vage ist.²²

Eine weitere Bedingung dieses Instruments ist die Ambivalenz der Akteure gegenüber dem Telos der Integration. Einheitsstiftende Verträge wollen stets den unerträglichen Zustand des Krieges beenden oder einen solchen künftig verhindern, aber sie lassen weitgehend offen, was nun im Detail geschehen soll.²³ Die Formeln vom „immer engeren Zusammenschluß“ im EWGV (1957) und von der „immer engeren Union“ im Unionsvertrag (1992) sind beispielhaft für diese Offenheit, ihr Komparativ zielt auf einen evolutionären Prozeß, ohne das Endziel zu präjudizieren. Der Begriff der Evolution ist durchaus im systemtheoretischen Sinne als Steigerung von Möglichkeiten gedacht: Was aber nun und auf welche Weise im einzelnen gesteigert werden soll, ist nur durch die tägliche experimentelle Praxis beantwortbar.²⁴ Man darf sich jedoch die Machtsteigerung der europäischen Organe keinesfalls als eine Kurve linearer Fortschritte vorstellen. Zwar ist die Bilanz nach einem halben Jahrhundert europäischer Integration eindeutig positiv, aber auf dem Weg dahin gab es ebensoviele Rück- wie Fortschritte. Die Rückschritte sind jedoch bei näherer Betrachtung keine wirklichen Rückschritte, sondern eher Aufschübe von Projekten und als solche noch Teil der Integrationsstrategie.²⁵ Der Integrationsschub, den die Delors-Administration ab 1985 so eindrucksvoll in Gang setzte, beruhte in Wahrheit weniger auf neuen Initiativen, sondern vor allem auf Delors' Fähigkeit, unerledigte Projekte der Vergangenheit, wie die Währungsunion oder die Politische Union, die

beide in den siebziger Jahren konzipiert worden waren, wieder und unter veränderten Bedingungen auf die Tagesordnung zu bringen²⁶ und auf die Einhaltung gegebener Versprechen zu insistieren.

Im übrigen beruhte die Politik der Kommission von Anfang an auf einer Taktik des „postponing, but not cancelling.“²⁷ Denn die Integrationspraxis ist abhängig von realen Möglichkeiten, die nicht voluntaristisch hergestellt werden können: 1954 gab es keine Möglichkeit für eine gemeinsame Verteidigung²⁸ und 1973 trotz der internationalen Währungsturbulenzen keine Möglichkeit für eine Währungsunion.²⁹ Jedoch werden auch in den Phasen stagnierender Großprojekte im mikrophysikalischen Bereich der Normensetzung sowohl in der Gesetzgebung wie in der Judikatur ununterbrochen kleine, aber wichtige Integrationsschritte gesetzt: „The machine grounds inexorably on.“³⁰ Und jedes erreichte Ziel wird unwiderruflich zu einem Bestandteil des *acquis communautaire*.

Das Semper idem der Macht

Otto Hintze war der erste Staats- und Verfassungstheoretiker, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer vergleichenden Studie der Mikrophysik des „große(n) Verschmelzungs- und Zentralisierungsprozess(es)“ moderner Staaten besondere Aufmerksamkeit schenkte und dabei auf die entscheidende Rolle des „Kommissarius“ verwies:

In diesem Kampfe um die Durchsetzung einer neuen Staatsordnung ist der Kommissarius das wirksamste Instrument der Staatsgewalt geworden: ohne ein *jus quaesitum* an seiner Stellung, ohne Verbindung mit den lokalen Mächten des Widerstandes, ohne die Fesseln verjährter Rechtsanschauungen und herkömmlicher Amtswaltung, nur ein Werkzeug des höheren Willens, der neuen Staatsidee, dem Fürsten unbedingt ergeben, von ihm bevollmächtigt und abhängig, nicht mehr ein officier, sondern nur ein fonctionnaire, stellt er einen neuen, dem Geiste der absolutistischen Staatsräson entsprechenden Typus des Staatsdieners dar, der zwar in dieser Schärfe und Einseitigkeit das alte Beamtentum nicht völlig verdrängt, aber doch durch die Verschmelzung mit ihm nach langem Kampfe einen tiefgreifende Veränderung in seinem Wesen hervorgebracht hat, die bis zur Gegenwart fortwirkt.³¹

In einer Reihe von Herrschaftsräumen in Europa wurde die alte, den neuen Anforderungen und Ansprüchen des Staates ungenügende Bezirksverwaltung durch Instrumente modernisiert, die dem kommissarischen Prinzip gehorchen: durch die Friedensrichter in England, die kollegialischen Bezirksbehörden, Steuerräte und Landräte in Preußen, die „scharf-bürokratischen“ Einzelbeamten wie Intendanten und Präfekten in Frankreich und Italien.³² In den fünfziger Jahren betonten auch Deutsch et al.³³ in ihrem historischen Vergleich von „amalgamated political com-

munities“ den institutionellen Aspekt, doch spielt diese „außerordentliche und wurzellose“³⁴ Institution der kommissarischen Verwaltung, die jene Kommunikationsprozesse zwischen dem neuen und den alten Zentren organisiert, keine Rolle.

Kommissarische Verwaltung bezeichnet ein Instrument der Macht, das „quer“ zu den alten Institutionen³⁵ im Auftrag eines neuen Zentrums die alte Ordnung allmählich verwandelt, indem es deren Träger in den Bann einer neuen Ordnung zieht. Dies ist kein magischer Vorgang, sondern eine leise Revolution durch besondere „bürokratische Verfahren“. Das Instrument kann verschiedene Formen annehmen, je nachdem in welcher politischen Kultur, in welchem sozio-ökonomischen Kontext, in welchen Strukturen und in welcher Dynamik einer politischen Gemeinschaft es zum Einsatz gelangt, je nachdem welchen Zielen es dient und auf welche Legitimität es sich stützen kann. Aber um zu begreifen, wie es funktioniert müssen seine Funktionen studiert werden. Ich nenne diese mit Foucault die Praktiken der Macht.

Die Praktiken

Das Studium der Politik in ihren Praktiken beruht auf einem theoretischen Konzept, nach dem wir Realitäten am besten begreifen, wenn wir zu erkennen vermögen, was an bestimmten Zeitpunkten und Orten konkret gemacht wird.³⁶ Politische Integration erfolgt immer wieder und wesentlich durch die vier im folgenden dargestellten Praktiken, womit aber keineswegs eine taxative Aufzählung suggeriert werden soll. Behauptet wird jedoch, daß diese Praktiken in allen von mir untersuchten Integrationsprojekten auftauchen und für eine erfolgreiche Vereinheitlichung essentiell sind. Sie bestimmen auch den europäischen Integrationsprozeß. Es sind dies die Praktiken des Wissens, des Korrigierens und Modernisierens, der unaufhaltsamen Überdehnung von Kompetenzen und der Fixierung des Bestandes, der Schaffung einer neuen Rechtsordnung durch das Überlagern und Verdrängen der alten. Unbehandelt bleibt dagegen die wichtige Praktik der kulturellen Integration und der symbolischen Identitätsstiftung, weil diese im europäischen Integrationsprojekt noch ganz am Anfang steht und ihre Wirkungen sich einer genauen Beurteilung entziehen.

Wissen sammeln und Wissen produzieren

Wer herrschen will, muß wissen. Herrschaft beruht wesentlich auf Kenntnissen der Verhältnisse der Beherrschten, ihrer Interessen und Tätigkeiten, ihrer Präferenzen und Sensibilitäten, und auf der Fähigkeit, Wissen zu produzieren und zu vermitteln, mithin eine „epistemische Gemeinschaft“ zu begründen und zu erhalten.³⁷ Beides, Wissen sammeln und Wissen produzieren, muß in dem Sinne „Wahrheit“ ergründen

oder hervorbringen, als es Realitäten berühren muß. Realitätsferne – sei sie beabsichtigt oder unbeabsichtigt – hat Machtverlust zu ihrem Komplement. Wer Herrschaft auf Dauer ausüben will, muß Wirklichkeiten erkennen, um sie beeinflussen zu können. Da alle Wirklichkeit dynamisch ist, entsteht die Stabilität von Herrschaft aus dem erfolgreichen Management von Instabilitäten. Dies setzt wiederum einigermaßen richtige Diagnosen über die Gründe der Instabilitäten voraus. Wenn nun aber Herrschaft selbst Transformationsprozesse in Gang setzen möchte, so ist das Wissen als Kenntnis von den zu verwandelnden Strukturen und als Produktion neuer Episteme existenziell für den Erfolg dieses Unternehmens.

„Une des pièces essentielles de l'action de la Haute Autorité serait la somme des informations qu'elle aurait le pouvoir de recevoir et le devoir de publier“, schrieb Jean Monnet über die Hohe Behörde der Europäischen Kohle- und Stahlgemeinschaft.³⁸ In der Europäischen Gemeinschaft war die Frage der Wissenssammlung von Anfang an bedeutsam und im Artikel 213 EWGV auch vertraglich geregelt. Trotzdem bleibt die Wissenssammlung der europäischen Kommission von jenen Schwierigkeiten gekennzeichnet, die vor allem neuen Machtinstitutionen anhaften: denn deren Wissensanspruch ist immer nur partiell legitim. Die Wissensproduktion ist wiederum abhängig von der Fähigkeit, die intellektuellen Eliten der alten Ordnungen für das neue Unternehmen zu gewinnen.

Die Rittre der französischen Kommissare (*chevauchée des maîtres des requêtes*) dienen wesentlich der Erweiterung des königlichen Wissens in Sachen Finanz- und Justizverwaltung in der Provinz.³⁹ Die Intendanten als Kommissare des Königs, deren *commissio* die Durchsetzung des königlichen Rechts in der Provinz ist, übertragen diese speziellen und meist aus der Provinz stammenden Beamten, den *subdélégués*. Als Agenten des Intendanten sind diese unaufhörlich mit Recherchen über die lokalen Verhältnisse beschäftigt.⁴⁰ Dabei sehen sich diese Abgesandten der Intendanten immer wieder damit konfrontiert, daß ihnen Auskünfte verweigert oder ihre Informationsrechte in Frage gestellt werden. Da aber solche Verweigerungen niemals absolut sind, gelingt es den Kommissaren im allgemeinen doch, sich allmählich als Autorität zu etablieren: „Leurs fonctions apparaissent alors comme des fonctions de police et de contrôle administratif et financier: ils transmettent des ordres et en exécutent. Ils ‚informent‘ sur toutes choses, leur chef direct l'intendant.“⁴¹

Surveiller, überwachen, ist ein Schlüsselwort in vielen königlichen Patenten, mit denen die Kommissare und ihre Kommissionen legitimiert werden. *S'enquerir, voir, découvrir, apprendre*: mit diesen Worten beschreibt Richelieu die Aufgaben der Intendanten in seinem Politischen Testament. Ohne Wissen über die Verhältnisse ist weder ihre Korrektur noch ihre Neuordnung möglich. Die Historiker Fischer und Lundgreen beschreiben diese Tätigkeit so:

The regular correspondence between Colbert (as comptroller-general, the head of the financial administration) and his intendants shows how the decisions were

taken: (1) instructions or circular letters of the comptroller-general requested investigation and report on a given issue from the intendants; (2) the intendants investigated and submitted a report or survey; (3) the reports were studied by the subcommittees and bureaus of the councils; (4) a draft (of an ordinance to be issued or of a policy to be followed) was submitted to the councils of state for decision; (5) the outcome decided upon was communicated to the provincial intendants for execution.⁴²

Überwacht wird alles von der Justiz bis zur Straßenverwaltung, denn alle Bereiche des staatlichen Lebens sollen zentralisiert und modernisiert werden.⁴³ Ein bemerkenswertes Analogon zur heutigen Überwachung der nationalen Verschuldungspolitik im Hinblick auf die Währungsunion finden wir in der Kontrolle der Kreditaufnahmen der französischen Gemeinden durch die Intendanten Colberts: „S'agissant des consulats municipaux, ces hôtels de ville des gros villages et cités de Languedoc, Colbert les fait surveiller de près par l'intendance: ils ne peuvent plus comme autrefois s'endetter à tort ou à travers.“⁴⁴

Korrigieren und Modernisieren

Das Projekt der Moderne als Modernisierung der Ökonomie ist im europäischen Westen in der Mitte des 15. Jahrhunderts anzusetzen, erfährt im letzten Drittel des 16. einen ersten Höhepunkt und danach eine längere Krise, die je nach Staat bis zur Mitte des 17. reicht.⁴⁵ Aber die Entwicklung, deren Beschreibung in der Wirtschaftsgeschichte oft bemerkenswert jener der Realität des 20. Jahrhunderts ähnelt, findet nicht in allen westeuropäischen Ländern mit der gleichen modernisierenden Intensität statt. So ist auch die französische Handelswelt zum Beispiel nicht in der Lage, zunächst mit den italienischen und deutschen Handelshäusern und später mit den holländischen und englischen Schritt zu halten. Überall jedoch verlaufen die Entwicklungen außerordentlich langsam und keineswegs dauerhaft. Technische Innovationen – von der Landwirtschaft über das Transport- bis zum Finanzwesen – benötigen oft ein ganzes Jahrhundert, um sich durchzusetzen. Transport und Kommunikation sind damals wie heute Angelpunkte der Ökonomie, mithin des Reichtums nicht nur einzelner Wirtschaftsakteure, sondern des gesamten Staates. Mitte des 17. Jahrhunderts scheitert die Etablierung eines funktionierenden nationalen Marktes in Frankreich vor allem an den Mängeln der Transportwege und ihrer Verwaltung: „La route n'est pas administrée; elle demeure soumise aux pouvoirs locaux, dont la bonne volonté est faible, dont les ressources sont médiocres.“⁴⁶ Diese Mängel verhindern die Schaffung eines Binnenmarktes und fördern die Trennung einer Myriade von lokalen Märkten, sie erschweren die Freizügigkeit agrarischer Produkte, bremsen die industrielle Innovation, während Preise und Löhne höchst unterschiedliche Niveaus aufweisen. All das ändert sich allmählich nach 1660, und

zwar durch die Intervention des Staates, der mit der Modernisierung der Kommunikationswege ein eigenes zentralistisches Interesse verfolgt. Aus der Dialektik von wirtschaftlichen und politischen Interessen entsteht Colberts „nationale Kommunikationspolitik“, der Plan zum Ausbau der Land- und Wasserwege, der „route royale“ und der großen Häfen. Für dieses Projekt waren die kommissarischen Verwaltungsstrukturen essentiell.⁴⁷ Der Intendant der Bretagne Pomeru schafft nicht nur neue Verkehrsverbindungen in der Provinz und zwischen dieser und dem Zentrum, er überwacht auch die Postmeister und die Sicherheit auf den Straßen: „L'autorité centrale innervait ainsi peu à peu la province.“⁴⁸ Im Bereich der Industrie werden die Intendanten zu „excellents promoteurs du progrès industriels“, unterstützt von neuen Institutionen wie den Manufaktur-Inspektoren.

Jedoch Colberts große Modernisierungsprojekt bleibt bruchstückhaft. Erst Mitte des 18. Jahrhunderts gelingen Maßnahmen wie die Trennung der technischen von den Finanzdiensten (1743), die Einrichtung einer Ingenieurschule (1747), die Etablierung einer einheitlichen Verwaltung, „d'un corps hiérarchisé“, „de cadres de valeurs, animés d'un esprit uniforme“. Danach können sich allerdings nur mehr wenige Provinzen und keineswegs auf Dauer dieser Vereinheitlichung entziehen.⁴⁹

Modernisieren heißt auch stets verbessern in einem „moralischen“ Sinne: über Mißbräuche und Willkür der königlichen Verwaltung zu berichten, war die erste Aufgabe der französischen und preussischen Kommissare.⁵⁰ Sie abzustellen, die zweite. Denn Mißbräuche und Willkür der königlichen Bürokratie förderten und legitimierten den Widerstand der Peripherie gegen die Zentralisierung oder – und das wog vor allem in Kriegszeiten weit schwerer – minderten die Steuereinnahmen des Zentrums bzw. dessen Fähigkeit, neue Steuern durchzusetzen.⁵¹ Die Verhinderung von Willkür und die Entlastung der Bevölkerung von lokalen Steuern bzw. die gerechtere Verteilung von Steuern geht einher mit Versuchen, auch moderne rechtsstaatliche Prinzipien durchzusetzen.⁵²

Dabei ging die Modernisierung meist mit der Beseitigung alter Rechte einher. So bedeutete die königliche „Steuerrevolution“ mitten im dreißigjährigen Krieg sowohl größere Gleichheit als auch den Octroi von Edikten, deren Bestätigung durch die Parlamente das Zentrum nicht mehr einholte. Auch das Beschwerderecht der Trésoriers de France gegen neue Maßnahmen fiel nach und nach dem Regime der Kommissare zum Opfer. Dabei hatte das Zentrum durch das System der Steuerpacht und des Ämterkaufs viele der Probleme – von der Ungleichheit bis zur Ineffizienz – selbst geschaffen, die es nun mit großem Aufwand und gegen die alten Amtsinhaber lösen mußte. Aber es konnte diese nicht einfach absetzen, ja nicht einmal umgehen, denn es brauchte sie sowohl im Hinblick auf ihr Wissen als auch zur Durchsetzung der Korrekturen.

Bis zu seiner „endgültigen“ Form durchläuft der Staat also Prozesse der Korrektur der lokalen Strukturen und Institutionen, die den neuen Anforderungen von Staatlichkeit nicht mehr genügen. Pierre Chaunu spricht von der „méthode cor-

rectionelle“⁵³, die das Handeln der französischen Intendanten prägt. Auch die Aufträge der preussischen Steuerräte stehen im Zeichen der Modernisierung und gehen weit über das reine Steuerwesen hinaus, wie eine Verordnung zur Beschreibung ihrer Funktionen aus dem Jahre 1684 zeigt: sie entscheiden über Ansprüche und Beschwerden, die nicht in die Kompetenz der regulären Gerichte fallen; sie kontrollieren Lebensmittelpreise, Gewichte und Maße, überprüfen Steuersätze, intervenieren in lokalen Konflikten, erheben und berichten über Betrug und Unregelmäßigkeiten aller Art. Aber neben diesen eher polizeilichen Aufgaben werden noch andere genannt, die man als „wohlfahrtsstaatliche“ bezeichnen könnte: Der Steuerrat „had to look after the welfare of the cities and to safeguard their well being, e.g., building of houses, security against fire, regulation of streets and rivers. He was even in charge of promoting commerce and the trades, e.g., by opening new markets.“⁵⁴ Überall ist er mit Problemen der Ineffizienz und der Verteidigung älterer Interessen und Rechte konfrontiert, die – so sieht es jedenfalls das Zentrum – aus der Unfähigkeit resultieren, die Vorteile der Modernisierung zu erkennen. Was die Steuerräte und Intendanten durchsetzen sollten, war jedoch nicht nur ein neues Regelsystem, sondern ein neues Verständnis von Professionalität und Rationalität. Daher auch die Verwissenschaftlichung der neuen Bürokratie, die Errichtung neuer Ausbildungsinstitutionen, die Alphabetisierungsprojekte und die „Erfindung“ des Schulwesens.⁵⁵

Die Europäische Gemeinschaft ist von Anfang an zweifaches Modernisierungsprojekt. Einmal zum Wiederaufbau der durch den Krieg zerstörten oder zumindest beeinträchtigten Ökonomien in den Nationalstaaten, zum anderen zur Orientierung dieser Ökonomien auf den regionalen und globalen Markt hin. Die EGKS und die EWG zielen auf die Herstellung des Gemeinsamen Marktes, die EWG wird sich schon in den frühen sechziger Jahren zum alleinigen Verhandlungspartner in der Kennedy-Runde der GATT-Verhandlungen entwickeln.⁵⁶ Die Wiedereinführung von Marktmechanismen in die vormaligen Kriegswirtschaften und die Liberalisierung der Handelsbeziehungen zwischen den sechs Gründungsmitgliedern der beiden Gemeinschaften sind Teil einer Modernisierung, die makro- und mikroökonomische Restrukturierungsprozesse einleitet.⁵⁷ Die Forcierung des Wettbewerbs gehört zu den eindrucksvollsten Leistungen der Hohen Behörde der EGKS und der Europäischen Kommission. Modernisierung ist dabei auch stets ein Synonym für wissenschaftlich-technische Innovation und ökonomisches Wachstum.⁵⁸

Kompetenzen überdehnen und Bestand sichern

Alle neue Herrschaft ist von Unsicherheit geprägt. Dies gilt für ihren Status wie für ihre Praktiken. Daher ist eine der wichtigsten Praktiken die beständige, aber vorsichtige Überdehnung ihrer Kompetenzen und in der Folge die Sicherung des

erreichten Machtbestandes. *Acquis communautaire* ist zu einem heiligen Begriff der europäischen Rechtsordnung geworden. Als in der Regierungskonferenz 1996 die Rede von einer flexiblen Integration und den Handlungsmöglichkeiten eines avantgardistischen Kerns in bestimmten Politikbereichen war, wurde die Unantastbarkeit der Institutionen und des Rechtskorpus zu einer häufig wiederholten Formel.⁵⁹ Denn Bestand und Überdehnung stehen in einem direkt proportionalen Verhältnis: je größer der erste, umso plausibler die zweite. Allerdings bleibt die Überdehnung immer ein experimenteller Vorgang, ein je neues Wagnis, über dessen Ausgang man oft nur spekulieren kann.

Überdehnung von Kompetenzen ist im Ancien Régime eine Strategie in der Transformation der lokalen Ordnungen. Aus der finanzpolitischen Kompetenz, die die alte Bürokratie der *Trésoriers de France* nach und nach an die Intendanten abgeben muß, entwickeln diese eine weitreichende ökonomische und soziale Funktion. Die Überdehnung entsteht nicht aus den schriftlichen Aufträgen des *Conseil du Roi*, sondern aus einer Praxis, in der die Intendanten „*dépassèrent leurs commissions, s'occupèrent eux-mêmes de tous les impôts, en passent par dessus les officiers...*“.⁶⁰ Überdehnung heißt also Ausweitung der Befugnisse und Transzendierung der lokalen Behörden, mit denen man vorgeblich kooperieren will. Sie ist eine Strategie, die großes Geschick erfordert im Aufspüren von Punkten, an denen sie aussichtsreich eingesetzt werden kann. Das bedeutet zugleich die Fähigkeit, sich bei großen Widerständen zurückzuziehen und Hindernisse zu umgehen. Eine erfolgreiche Überdehnung von Kompetenzen entsteht selten durch reinen Druck. Das Tauziehen zwischen lokalen Steuereinhebern und Intendanten um die Kontrolle der Finanzen in der Bretagne des frühen 18. Jahrhunderts zeugt von der Notwendigkeit, flexibel zu agieren, aber auch von der Fähigkeit, Krisensituationen, die aus Spaltungen der Gegnerschaft entstehen, zu nutzen, um die Macht des Zentrums ein wenig zu erweitern.⁶¹ Interessant ist, daß die Intendanten wie die heutigen Kommissare von der Macht des Agenda-Setting profitieren⁶² und Probleme durch „package deals“ zu lösen versuchen.

Überdehnung der Kompetenzen und Sicherung des Bestandes gehört zu den eindrucksvollsten Praktiken der Europäischen Kommission und des EuGH. Heute, nach einem halben Jahrhundert Integrationsarbeit, ist das Ansehen des Europäischen Gerichtshofes groß, und der Kommission sind zur Durchsetzung des Wettbewerbsrechtes, dessen oberste Kontrollbehörde sie ist, wirksame finanzielle Sanktionsmittel in die Hand gegeben worden.⁶³ Bis dahin war es jedoch ein weiter und keineswegs gerader Weg, der von Kommission und EuGH mit einer gemischten Strategie aus Geduld und Dreistigkeit beschritten wurde. Roy Jenkins Tagebucheintragung aus dem Jahre 1977 ist nicht nur ein Beleg für den Willen der Kommission zur Leadership, sondern auch einer für die Praktik des Breschenschlagens, die Jean Monnet in seinen Memoiren als Integrationsstrategie beherzigte:

I did a general summing up, of which the main import was that as the harsh reality was that none of the three main governments, France, Germany or Britain, was prepared to support a major Commission initiative, we, combined with trying to get certain urgent, practical things through, had to be prepared to go against them and to blaze a trail to a greater extent than we had done previously, however much this offended people, and that the obvious direction of this was towards monetary union.⁶⁴

Eine wirkungsvolle Bresche schlug die Kommission mit dem Instrument des Wettbewerbsrechtes, dessen Kontrolle der Hohen Behörde mit dem Vertrag zur Gemeinschaft von Kohle und Stahl 1951⁶⁵ und der Kommission in den Römer Verträgen von 1957 zugestanden wird. Aber am Anfang der europäischen Wettbewerbspolitik ahnen wohl nur wenige, welches Machtpotential und welche Zentralisierungsdynamik damit begründet werden.⁶⁶

Jean Monnets Strategie ist aufgegangen: Die Wettbewerbspolitik war vor dem Hintergrund der Wiedererrichtung europäischer Märkte wohl ein idealer Punkt, an dem in den Schutzwall der nationalen Souveränität eine breite und nicht mehr zu schließende Bresche geschlagen werden konnte. Das Projekt des Gemeinsamen und danach des Binnenmarktes mußte in diesem Kontext geradezu zwangsläufig zu einem fruchtbaren Boden für die Entfaltung dieses Instruments werden, denn in der Wettbewerbspolitik ließen sich verschiedene Interessen mit neuen Ordnungsvorstellungen verknüpfen: die Durchsetzung des liberalen Marktprinzips mit den Interessen der Kommission an der Ausdehnung ihrer Macht, nationalstaatliche Strategien der Modernisierung mit den supranationalen Vorstellungen eines „europäischen Interesses“. Im Labor der supranationalen Institutionen wurde die Wettbewerbspolitik zu einem beständigen, manchmal unbeabsichtigten Experiment, das die Integration unaufhaltsam vorantrieb. In diesen Laborversuchen wurde eine wichtige kommissari-sche Machtstrategie entwickelt, das Schaffen von Unsicherheit:

From the Commission's perspective the great advantage of this merger regime, using Article 85, was the uncertainty that it generated. This served to put pressure on the doubting member states to settle for a better worked-out and potentially more limited merger regulation. By a combination of luck and skill the Commission had managed to create a problem which the Council felt could be eased only by passing the legislation it had previously refused to consider.⁶⁷

Aus der Unsicherheit entsteht wie immer Druck zur Reform, und diese führt in der Regel zu einem Machtgewinn jener Instanz, die Unsicherheit erzeugt hat. Was die Kommission kann, ist jedoch stets auch abhängig von den anderen Institutionen der Union: vom Willen des Rates, aber auch von der Spruchpraxis des EuGH. Cleverness und Geduld sind für den EuGH-Richter Mancini Schlüsselvokabel in der Beschreibung der Praxis des Gerichts, die er als „courteously didactic method“ zur

Disziplinierung der nationalen Richter bezeichnet. Das Ergebnis ist beeindruckend: Die Entscheidungen des Gerichtshofes haben heute nicht nur bindenden Charakter, sie sind in der Rechtslehre als eine Grundlage des europäischen Verfassungsprozesses anerkannt.⁶⁸ Burley und Mattli beschreiben den EuGH als „an unsung hero“ der Integration, dem es gelungen ist, die Römer Verträge in eine Verfassung zu verwandeln.⁶⁹ Ihre Darstellung der Judikatur des EuGH ist eine höchst anschauliche Geschichte der Praktik des „Überdehnens und Bestandsicherns“:

By 1965, a citizen of a community country could ask a national court to invalidate any provision of domestic law found to conflict with certain directly applicable provisions of the treaty. By 1975, a citizen of an EC country could seek the invalidation of a national law found to conflict with self-executing provisions of community secondary legislation, the „directives“ to national governments passed by the EC Council of Ministers. And by 1990, community citizens could ask their national courts to interpret national legislation consistently with community legislation in the face of undue delay in passing directives on the part of national legislatures.⁷⁰

Wie kam es zu dieser erstaunlichen Ausweitung supranationaler Macht? Eine Erklärung liegt wohl in der Auslegung des Art. 177 EWGV, der das Vorabentscheidungsverfahren regelt und auf dessen Grundlage die Disziplinierung der nationalen Gerichte betrieben werden konnte. Jedoch war diese Disziplinierung nicht einfach das Ergebnis einer automatischen Akzeptanz und Praxis der nationalen Gerichte niedriger Ordnung, sondern jene eines beständigen Hofierens ihrer Richter, die der EuGH seit Jahrzehnten zu Seminaren, Abendessen, Besuchsreisen an verschiedene Orte der Gemeinschaft einlädt. Rasmussen beschreibt dies als „generous information campaign“⁷¹.

Recht überlagern und verdrängen

Im Jahre 1971 statuierte der EuGH im Fall Lütticke, daß „seit dem Inkrafttreten des Gemeinsamen Marktes die deutschen Gerichte auch solche Rechtsvorschriften anwenden (müssen), die zwar einer eigenständigen außerstaatlichen Hoheitsgewalt zuzurechnen sind, aber dennoch aufgrund ihrer Auslegung durch den Europäischen Gerichtshof im innerstaatlichen Raum unmittelbare Wirkung entfalten und entgegenstehendes nationales Recht überlagern und verdrängen: denn nur so können die den Bürgern des Gemeinsamen Marktes eingeräumten subjektiven Rechte verwirklicht werden.“⁷² Überlagerung und Verdrängung sind anschauliche Kernbegriffe jener komplexen Mikrophysik des europäischen Verwandlungsprozesses, der hier nicht in legalistischen, sondern in machttheoretischen Kategorien beschrieben wird.

In Versuchen der konstitutionellen Neuordnung hat das Recht zwei, ebenfalls komplementäre Aspekte: es ist Objekt und zugleich Instrument der Transformation.

Auch die europäische Neuordnung begann als rechtsetzende Praxis: „Law was then regarded as the central agent of integration“.⁷³ Die Funktion des Rechts als vorrangiges Integrationsobjekt und -instrument ist auch im europäischen Einigungsprojekt unbestritten. Das gilt nicht nur in einem funktionalistischen, sondern auch in einem normativen Sinne.⁷⁴ Doch ist dies keine Spezialität der Europäischen Gemeinschaft, sondern Merkmal aller Integrationsprojekte, die oft emphatische Betonung der Bedeutung des Rechts im europäischen hat jedoch auch programmatischen Charakter: „Sollte man das Wesen der Europäischen Gemeinschaft in einem einzigen Begriff zusammenfassen, so wäre wohl keiner treffender als der der Rechtsgemeinschaft.“⁷⁵ Die Meilensteine der europäischen Rechtsprechung bestehen nicht nur in der Auslegung einfacher Gesetze, sondern in veritablen Konstitutionsakten. „If one were asked to synthesize the direction in which the case law produced in Luxemburg has moved since 1957, one would have to say that it coincides with the making of a constitution for Europe“, schreibt der EuGH-Richter Federico Mancini zu Beginn der neunziger Jahre⁷⁶.

Damit komme ich zu einem zentralen Punkt der neuzeitlichen politischen Geschichte: zur Macht der Juristen in Neuordnungsprozessen. Dieses Phänomen ist nicht nur eine auffallende Erscheinung in demokratischen Rechtsstaaten, wie Löwenstein behauptet⁷⁷, sondern auch wesentliches Merkmal der europäischen Reichsgründungen und Staatswerdungen seit dem Mittelalter. Der Romanist Paul Koschaker hat dies in seinem Buch „Europa und das Römische Recht“ detailliert beschrieben. Die Politik der deutschen Kaiser, die seit dem 11. Jahrhundert ihr Reich als Nachfolge des imperium romanum zu konstruieren versuchten, gründete sich auch auf die Hilfe der Glossatoren des Corpus iuris, auf jene Juristen, die in Bologna an der Auslegung und Systematisierung des Justinianischen Kodex und der Digesten arbeiteten. Die Glossatoren wurden zu den „natürlichen Bundesgenossen“ vor allem der staufischen Kaiser, weil für jene das römische Recht nie aufgehört hatte, „Repräsentant der Universalität des Imperiums“ zu sein⁷⁸: „Die Legisten – sie fallen auf Jahrhunderte mit den Juristen überhaupt zusammen – waren die Anhänger des Reichs und der Reichsidee, weil das römische Recht als kaiserliches Recht Reichsrecht war.“⁷⁹ Die Kaiser erhofften von den Legisten Unterstützung im Kampf gegen das Papsttum, in dem sie ihr Reichskonzept von der päpstlichen Investitur lösen und auf das Erbe des römischen Reichs und des autoritativen Corpus iuris gründen wollten. Daher stattete Friedrich I. Bologna mit Privilegien aus und schickte den Glossatoren seine Gesetze, damit sie diese in den Corpus iuris aufnahmen.⁸⁰

Wie sehr der Kampf um die Macht immer auch ein Kampf um das Recht ist, zeigte sich gerade dann, als die Reichsidee an Kraft verlor wie in Frankreich, wo als erstes die Lehre des römischen Rechts verboten wurde.⁸¹ Die Strategie der französischen Könige erscheint umso plausibler, je mehr die kaiserlichen Legisten sich bemühten, durch allerlei Konstruktionen eine Zugehörigkeit Frankreichs zum römischen Reich zu begründen. Es lohnt sich, einen kurzen Blick auf diese Strategien zu

werfen; um die Dialektik von Politik und Recht zu veranschaulichen. Manche Legisten konstruierten die Reichszugehörigkeit durch eine Unterscheidung von *factum* und *ius* und erklärten, daß bestimmte Länder zwar nicht *de facto*, wohl aber *de iure* zum Reich gehörten. Der berühmte Legist Bartolus wiederum vereinfachte die Sache, indem er den Spieß umdrehte: Nicht die Zugehörigkeit eines Staates zum römischen Reich führe zur Geltung des römischen Rechts, sondern die Geltung des römischen Rechts in einem Staat bedeute umgekehrt, daß der Kaiser als *dominus omnium* anerkannt würde.⁸² Dabei war die Haltung der französischen Könige durchaus widersprüchlich: Erstens galt das Verbot der römischen Rechtslehre nur in Paris (es wurde formell erst 1679 aufgehoben) und zweitens bedienten sich die Könige just der Legisten, um ihre Souveränitätsansprüche rechtlich zu fundieren. Die hierfür erfundene Formel lautete: *rex Franciae est imperator in regno suo*.⁸³ Damit hatte man den König zu einem wenn auch nur partikulären Kaiser gemacht und Ansprüche der „römischen“ Kaiser zumindest juristisch abgewehrt.⁸⁴

Dagegen beabsichtigte Heinrich VIII. von England, durch die exklusive Anwendung des römischen Rechts seine Zentralisierungspolitik auf eine neue autoritative Grundlage zu stellen. Ohne Erfolg. Dabei scheiterte die Einführung des römischen Rechts im 16. Jahrhundert nicht an einer englischen Abneigung gegen das fremde Recht oder die Romidee, sondern an einem mächtigen Juristenstand, der seit rund drei Jahrhunderten an der Festigung seiner Organisation und des *common law* als Juristenrecht gearbeitet hatte. Die Übernahme des römischen Rechts hätte den Austausch des herrschenden Juristenrechts gegen ein anderes bedeutet.⁸⁵ Dabei war der Angriff des römischen Rechts auf die englische Tradition nicht nur gefährlich geworden, weil er das Siegel der königlichen Autorität trug, sondern auch weil der König eine Reihe von Innovationen im Bereich der Gerichtsbarkeit und der Rechtsschulen schuf.⁸⁶ Jedoch nützte all dies nichts, denn in Wahrheit konnte das neue Recht nur durch die Tore der Praxis eindringen und diese waren durch den englischen Juristenstand gut bewacht.

Die Beschäftigung mit dem Juristenrecht im Mittelalter und der frühen Neuzeit ist vor allem deshalb interessant, weil es damals wie heute um die Schaffung einer neuen Rechtsordnung durch das Werk von Juristen ging, die weniger Rechtstheoretiker als Lehrer, Gutachter, Advokaten und Richter waren. Die neuen Rechtsordnungen entstanden nicht einfach durch kaiserliche, königliche oder päpstliche Dekrete, sie waren Ergebnisse einer langwierigen Praxis der Juristen, die sich auch permanent mit den älteren Rechtsordnungen auseinandersetzen mußten. Bedeutsam ist außerdem, daß Juristenrecht dort relevant ist, wo die Politik nach Zentralisierung strebt. Denn, so schreibt Koschaker über die von ihm untersuchten Epochen, „Juristenrecht drängt nach Zentralismus. Juristen, die an der Rechtserzeugung mitwirken, trifft man daher an derjenigen Stelle, wo sich das politische Machtzentrum des betreffenden Gemeinwesens befindet.“⁸⁷

Die Suche nach dem Ausweg: Chancen einer Demokratisierung der Europäischen Union

Aus der kommissarischen Verwaltung und ihren Praktiken, so lautete meine These, ist die Europäische Union entstanden. Dieses Machtdispositiv – das sollten die historischen Vergleiche belegen – ist das Erbe einer prädemokratischen Vergangenheit. Sein erfolgreicher Einsatz im heutigen Europa hat das institutionelle Arrangement der nationalstaatlichen Demokratien allmählich, aber grundlegend verändert. Unübersehbar sind die Bürokratisierung der europäischen Politik⁸⁸, die Erosion der Legitimitätsketten, die Verdrängung des Parlamentarismus. Dem Demokratieverlust auf nationaler Ebene ist kaum ein Demokratiegewinn auf europäischer Ebene gefolgt. Denn bei allem Machtzuwachs des Europäischen Parlaments bleiben als logische Konsequenz des kommissarischen Bauprinzips die supranationale und die nationalen Exekutiven die Transformationsgewinner. Wie kann unter diesen Bedingungen eine Renaissance der Demokratie in Europa gelingen?

Diese Frage hat ihre normative Voraussetzung in der Anerkennung von Demokratie als die modernen und heterogenen Gesellschaften angemessenste Form von Herrschaft. Pluralität und Polyarchie sind komplementäre Begriffe. Pluralität ist eine Bedingung für die Erneuerungsfähigkeit heutiger Gesellschaften, deren Funktionieren von sich beständig modernisierenden Produktions- und Konsumptionsformen abzuhängen scheint. Dies führt notwendigerweise zu Instabilitäten des sozialen Gefüges und seiner politischen Organisation. Die Herstellung von Stabilität ohne Repression der Pluralität bedarf des Konsenses über die Formen des Ausgleichs zwischen verschiedenen Interessen, Anschauungen oder Lebensweisen. Dies ist, wie gerade die europäische Erfahrung der letzten Jahrhunderte und auf dramatische Weise jene des zwanzigsten zeigen, in einer Polyarchie besser und dauerhafter gewährleistet als in anderen Herrschaftsmodellen. Das 20. Jahrhundert ist das Zeitalter und Europa der Ort der politischen Extreme gewesen. Das politisch Extreme mit all seiner zerstörerischen Kraft ist nur vermeidbar, wenn den Institutionen einer Gemeinschaft Korrekturmöglichkeiten inhärent sind, wenn Macht durch Gegenmacht balanciert wird. Die ist die Idee und die Leistung von Demokratie und Republik.

Doch bleiben Demokratie und Republik ein Phantasma, wenn sie nicht auf ein konkretes Interesse treffen. Die Wiederaufnahme des demokratisch-republikanischen Fadens im 18. Jahrhundert geschah durch eine definierbare, ökonomisch starke Interessengruppe: den Dritten Stand. Das Bürgertum erstritt sich den liberal-demokratischen Verfassungsstaat und verband ihn mit der Idee der Nation. Es liegt auf der Hand, daß dieser Prozeß nicht einfach wiederholbar ist. Wir leben heute in Massengesellschaften mit diffusen Klassengrenzen zwischen einer sehr breiten Mittelschicht und einer kleinen Ober- und einer wachsenden Unterschicht. Massengesellschaften sind Konglomerate einzelner Individuen, die potentiell ständig bedroht sind, im Produktionsprozeß überflüssig zu werden, und die dieser Bedrohung

auf individuelle Weise zu entkommen versuchen. Sie bilden keine „Klasse“ mit klar konturierten Interessen und Zielen, die für eine Große Erzählung taugen.

Den demokratisch-republikanischen Faden in der Europäischen Union aufzunehmen, heißt die Verfassungsfrage zu stellen. Erschien diese Frage noch vor kurzem das etwas altmodische Hobby von Einzelkämpfern in Politik und Wissenschaft, so werden heute die Stimmen immer zahlreicher, die nach einer europäischen Verfassung rufen. Doch eine Verfassung für Europa, die den existierenden Verträgen überlegen wäre, hat besondere Voraussetzungen. Festzuhalten ist zunächst, daß ein Octroi einer auch noch so perfekten Verfassung die Demokratie in Europa nicht fördern würde. Demokratie setzt den Willen eines Demos voraus, sich eine solche Verfassung zu geben. Die nationalen Demoi, die bestenfalls im Augenblick der Europawahlen zu einem Demos verschmelzen und dann wieder zerfallen, artikulieren ihr Unbehagen auf dramatische Weise dort, wo man sie nach ihrer Meinung fragt wie zum Beispiel in den Plebisziten zu den Verträgen. Da ihnen andere Partizipationsverfahren nicht zur Verfügung stehen, geraten diese Plebiszite immer wieder zum Ventil für Skepsis und Frustration. Negative Voten und Skepsis moralisch als anti-europäisch zu klassifizieren, zeugt von einem Mangel an nüchterner Analyse. Europäertum kann nicht verordnet, wohl aber durch geeignete Beteiligungsverfahren konstruiert werden.

Wenn das europäische Integrationsprojekt durch seine Demokratisierung auch für eine weitere Vertiefung stabilisiert werden sollen, dann bedarf dies einer breiten öffentlichen Debatte mit all ihren Unwägbarkeiten. Daraus könnte nicht nur jene stets vermißte europäische Öffentlichkeit entstehen, sondern auch eine europäische Identität gestiftet werden, die nicht auf Beschwörungen der Schicksalgemeinschaft oder neuer Kriegsgefahren, sondern auf einem breiten Konsens über das institutionelle Arrangement und die Form der Herrschaftsausübung in Europa, beruht.

Eine solche Debatte entsteht nicht von selbst. Sie bedarf der Träger und Agenten, und sie bedarf eines Initialaktes durch die europäischen Eliten. Es ist zweifelhaft, ob die Institution der Regierungskonferenz dazu in der Lage sein wird. Zu fragen ist, ob die Parteien diese Funktion gemeinsam mit anderen pouvoirs intermédiaires erfüllen könnten. Von eminenter Bedeutung wären die Medien. Initialakt könnte die allgemeine Volkswahl einer verfassungsgebenden Versammlung sein, in die Kandidaten aufgrund ihrer konstitutionellen Vorschläge gewählt werden. Diese Versammlung wäre dann berechtigt, die neue Verfassung zu beraten und mit einfacher Mehrheit anzunehmen. Der daraus hervorgegangene Entwurf müßte in allen nationalen und subnationalen Parlamenten diskutiert und ebenfalls mit einfacher Mehrheit angenommen werden. Abschließend sollten die Souveräne selbst befragt werden. Daraus könnte nicht nur ein maximal legitimierte Institutionengefüge für die Union entstehen, sondern die Demoi als deren Souveräne inthronisiert werden. Der leere Thron wäre wieder besetzt und die kommissarische Verwaltung Europas könnte in eine normale Bürokratie verwandelt werden.

Literaturverzeichnis:

- Allen, David, 1977, Policing or Policy-Making? Competition Policy in the European Communities, in: Helen Wallace, William Wallace and Carole Webb (eds.), *Policy-Making in the European Communities*, London–New York–Sydney–Toronto: John Wiley & Sons, 91–112.
- Allen, David, 1996, Competition Policy, in: Helen Wallace/William Wallace (eds.), *Policy Making in the European Union*, Oxford: Oxford University Press, 157–183.
- Ariès, Philippe, 1988, *Geschichte der Kindheit*, München.
- Aron, Raymond, 1956, Esquisse historique d'une grande querelle idéologique, in: R. Aron/D. Lerner (sous la direction de), *La querelle de la C.E.D. Essais d'analyse sociologique*, Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1–19.
- Bach, Maurizio, 1992, Eine leise Revolution durch Verwaltungsverfahren. Bürokratische Organisationsprozesse in der Europäischen Gemeinschaft, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 21, 1, 16–30.
- Bach, Maurizio, 1994, Transnationale Integration und institutionelle Differenzierung: Tendenzen der europäischen Staatswerdung, in: Volker Eichenner/Helmut Voelzkow (Hg.), *Europäische Integration und verbandliche Interessenvermittlung*, Marburg, 109–130.
- Bieber, Roland, 1995, in: Claus-Dieter Ehlermann/Roland Bieber (Hg.), *Handbuch des Europäischen Rechts*; Loseblatt, Stand: 333. Ergänzungslieferung, August 1995, Baden-Baden.
- Bonney, Richard, 1997, Les intendants de Louis XIII et Louis XIV: Agents de la réforme fiscale?, in: Ministère de l'économie et des finances (ed.), *L'administration des finances sous l'Ancien Régime. Colloque tenu à Bercy les 22 et 23 février 1996*, Paris: Imprimerie nationale, 197–218.
- Brewer, John, 1989, *The Sinews of Power. War, money and the English state, 1688–1783*, London–Boston–Sydney–Wellington: Unwin Hyman.
- Burckhardt, Jacob, 1978, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart.
- Burley, Anne-Marie/Walter Mattli, 1993, Europe Before the Court: A Political Theory of Legal Integration, in: *International Organization* 47/1, 41–76.
- Chaunu, Pierre, 1993, L'Etat, in: Fernand Braudel/Ernest Labrousse (eds.), *Histoire économique et sociale de la France, Vol. I, 1450–1660, L'Etat et la ville. Paysannerie et croissance*, Paris: Quadrige/PUF, 9–228.
- Coombes, David, 1970, *Politics and Bureaucracy in the European Community. A Portrait of the Commission of the E.E.C.*, London: Allen and Unwin.
- Dehousse, Renaud/Weiler, Joseph H.H., 1990, The legal dimension, in: William Wallace (ed.), *The Dynamics of European Integration*, London–New York: Pinter Publishers, 242–260.
- Deutsch, Karl W. et al., 1957, *Political Community and the North Atlantic Area. International Organization in the Light of Historical Experience*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Deutsch, Karl W. et al., 1957, *Political Community and the North Atlantic Area. International Organization in the Light of Historical Experience*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Di Bucci, Vittorio/Di Bucci, Michaela, 1991, Der Gerichtshof und das Rechtsschutzsystem der Europäischen Gemeinschaften, in: Moritz Röttinger/Claudia Weyringer (Hg.), *Handbuch*

- der europäischen Integration. Strategie – Struktur – Politik im EG-Binnenmarkt, Wien, 144–206.
- Duroselle, Jean-Baptiste, 1965, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris: Denoël.
- Elias, Norbert, 1936/1982, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd.II, *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Europäische Kommission, 1994, *Wachstum, Wettbewerbsfähigkeit, Beschäftigung. Herausforderungen der Gegenwart und Wege ins 21. Jahrhundert*. Weißbuch, Brüssel-Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften.
- Europäische Kommission, 1995, *Regierungskonferenz 1996. Bericht der Kommission an die Reflexionsgruppe*, Brüssel-Luxemburg.
- Fischer, Wolfram/Lundgreen Peter, 1975, *The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel*, in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 456–561.
- Foucault, Michel, 1978, *Dispositive der Macht*, Berlin/West.
- Fréville, Henri, 1953, *L'intendance de Bretagne (1689–1790). Essai sur l'histoire d'une intendance en Pays d'États au XVIIIe siècle*, 3 vol., Rennes: Plihon.
- Gascon, Richard, 1993, *La France du mouvement: Les commerces et les villes*, in: Fernand Braudel/Ernest Labrousse (eds), *Histoire économique et sociale de la France*, Vol.I, 1450–1660, *L'Etat et la ville. Paysannerie et croissance*, Paris: Quadrige/PUF, 231–479.
- Gerbet, Pierre, 1983, *La Construction de l'Europe*, Paris: Imprimerie nationale.
- Grunwald, Jürgen, 1991, *Die EG als Rechtsgemeinschaft*, in: Moritz Röttinger/Claudia Weyringer (Hg.), *Handbuch der europäischen Integration. Strategie – Struktur – Politik im EG-Binnenmarkt*, Wien, 15–42.
- Haas, Peter M., 1992, *Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination*, in: *International Organization*, 46/1, 1–35.
- Heller, Hermann, 1934/1983, *Staatslehre*, in den *Bearbeitung v. G.Niemeyer*, 6. rev. Aufl., Tübingen.
- Hintze, Otto, 1901/1970, *Der österreichische und preußische Beamtenstaat im 17. und 18. Jahrhunderts. Eine vergleichende Betrachtung*, in: Otto Hintze, *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, hg.v. G.Oestreich, 3. durchges. u. erw. Aufl., Göttingen, 321–358.
- Hintze, Otto, 1910/1970, *Der Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verfassungsgeschichte*, in: Otto Hintze, *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, hg.v. G.Oestreich, 3. durchges. u. erw. Aufl., Göttingen, 242–274.
- Hummer, Waldemar/Sinma, Bruno/Vedder, Christoph/Emmert, Frank, 1994, *Europarecht in Fällen*, 2. Aufl., Baden-Baden.
- Jenkins, Roy, 1989, *European Diary, 1977–81*, London: Collins.
- Joerges, Christian, 1996, *Taking the Law Seriously: On Political Science and the Role of Law in the Process of European Integration*, in: *European Law Journal*, Vol.2, No.2, 105–135.
- Koschaker, Paul, 1966, *Europa und das römische Recht*, 4. unveränderte Aufl., München-Berlin.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, 1991, *L'Ancien Régime I (1610–1715)*, Paris: Hachette.

- Léon, Pierre/Carrière, Charles, 1993, L'appel des marchés, in: Fernand Braudel /Ernest Labrousse (eds.), *Histoire économique et sociale de la France*, Vol. II: 1660–1789, Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel, Paris: Quadrige/PUF, 161–215.
- Löwenstein, Karl, 1959, *Verfassungslehre*, Tübingen.
- Ludlow, Peter, 1991, The European Commission, in: Robert O. Keohane/St Stanley Hoffmann (eds.), *The New European Community. Decisionmaking and Institutional Change*, Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press, 85–132.
- Majone, Giandomenico, 1994, The Rise of the Regulatory State. In: *West European Politics*, Vol.17, No. 3, 1–41.
- Mancini, Federico G., 1991, The Making of a Constitution for Europe, in: Robert O. Keohane/St Stanley Hoffmann (eds.), *The New European Community. Decisionmaking and Institutional Change*, Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press, 177–194.
- Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power*, Vol.I: A history of Power from the Beginning to A.D. 1760, Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Marion, Marcel, 1923/1968, *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris (Repr. New York).
- Mentler, Michael, 1996, *Der Ausschuß der Ständigen Vertreter bei den Europäischen Gemeinschaften*, Baden-Baden.
- Meriggi, Marco, 1994, Società, istituzioni e ceti dirigenti, in: Giovanni Sabbatucci/Vittorio Viddotto (a cura di), *Storia d'Italia*, Vol. 1: Le Premesse dell'Unità, Roma–Bari: Laterza, 118–228.
- Monnet, Jean, 1976, *Mémoires*, Paris: Fayard.
- Mousnier, Roland, 1958, Etat et commissaire: Recherche sur la création des intendants des provinces (1634–1648), in: Richard Dietrich/Gerhard Oestreich (Hg.), *Forschungen zu Staat und Verfassung*, Festgabe für Fritz Hartung, Berlin.
- Nugent, Neill, 1994, *The Government and Politics of the European Union*, 3rd revised edition, London: Macmillan.
- Peters, Guy B., 1992, Bureaucratic Politics and the Institutions of the European Community, in: A.M.Sbragia, *Euro-Politics. Institutions and Policymaking in the „New“ European Community*, Washington D.C.: The Brookings Institution, 75–122.
- Peters, Guy B., 1994, Equilibria and Disequilibria in Agenda Setting in the European Union, in: Joachim Jens Hesse/Theo A.J. Toonen (eds.), *The European Yearbook of Comparative Government and Public Administration*, Vol. 1, Baden-Baden–Boulder: Nomos-Westview Press, 141–159.
- Puntscher Riekmann, 1998, *Die kommissarische Neuordnung Europas. Das Dispositiv der Integration*, Wien–New York.
- Puntscher Riekmann, Sonja, 1996, Politische Theorie und Praxis europäischer Integrations-/Desintegrations-Szenarien, in: Sylvia Pintarits, *Macht, Demokratie und Regionen in Europa. Analysen und Szenarien der Integration und Desintegration*, Marburg, 289–332.
- Rasmussen, Hjalte, 1986, *On Law and Policy in the European Court of Justice: A Comparative Study in Judicial Policymaking*, Dordrecht: M. Nijhoff.
- Reflection Group's Report, 1995, SN 520/95 (REFLEX 21).
- Ross, George, 1995, *Jacques Delors and European Integration*, Cambridge: Polity Press.

- Russell, Robert W., 1977, Snakes and Sheiks: Managing Europe's Money, in: Helen Wallace, William Wallace and Carole Webb (eds.), *Policy-Making in the European Communities*, London–New York–Sydney–Toronto, 69–90.
- Scharpf, Fritz W., 1985, Die Politikverflechtungsfalle. Europäische Integration und deutscher Föderalismus im Vergleich, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. 26, No. 4, 323–56.
- Schweitzer, Michael/ Hummer, Waldemar, 1993, *Europarecht. Das Recht der Europäischen Gemeinschaften (EGKS, EWG, EAG) – Mit Schwerpunkt EWG*, 4. überarb. u. erw. Aufl., Neuwied-Kriftel–Berlin.
- Smedley-Weill, Anette, 1997, Les intendants de province sous Louis XIV: Leur compétence, autorité et pratiques dans les finances des généralités, in: *Ministère de l' économie et des finances (ed.), L' administration des finances sous l' Ancien Régime. Colloque tenu à Bercy les 22 et 23 février 1996*, Paris, 219–230.
- Spierenburg, Dirk/Poidevin, Raymond, 1993, *Histoire de la Haute Autorité de la Communauté Européenne du Charbon et de l' Acier. Une expérience supranationale*, Bruxelles: Bruylant.
- Veyne, Paul, 1992, Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt am Main.
- Wallace, Helen, 1996, Politics and Policy in the EU: The Challenge of Governance, in: Helen Wallace/William Wallace (eds.), *Policy Making in the European Union*, Oxford: Oxford University Press, 3–36.
- Wallace, William /Smith, Julie, 1995, Democracy or Technocracy. European Integration and the Problem of Popular Consent, in: Hayward, Jack (ed.), *The Crisis of Representation in Europe*, *West European Politics*, Vol. 18, No. 3: Special Issue, 137–157.
- Wallace, William, 1977, Walking Backwards Towards Unity, in: Helen Wallace/William Wallace/Carole Webb (eds.), *Policy-Making in the European Communities*, London–New York–Sydney–Toronto: John Wiley & Sons, 301–323.
- Wechsler, Benedikt, 1995, *Der Europäische Gerichtshof in der EG-Verfassungswendung*, Baden-Baden.
- Wechsler, Benedikt, 1995, *Der Europäische Gerichtshof in der EG-Verfassungswendung*, Baden-Baden.
- Weiler, Joseph H.H., 1991, The Transformation of Europe, in: *The Yale Law Journal*, Vol. 100, 2403–2483.
- Wessels, Wolfgang, 1996, Verwaltung im EG-Mehrebenensystem: Auf dem Weg zur Megabürokratie?, in: Markus Jachtenfuchs/Beate Kohler-Koch (Hg.), *Europäische Integration*, Opladen, 165–192.

Jegyzetek

¹ Vgl. Heller 1934/1983, bes. 259ff.

² Vgl. Majone 1994, 1-41.

³ Ausführliche Belege für diese These in Puntischer Riekmann 1998.

⁴ Vgl. Foucault 1978.

⁵ Vgl. Coombes 1970, Bach 1992, Peters 1992.

⁶ Vgl. Wallace/Smith 1995.

⁷ Zum Problem der Historisierung siehe Kapitel II in Puntcher Riekmann 1998.

⁸ Zum Begriff der epistemischen Gemeinschaft vgl. Peter M. Haas 1992.

⁹ Vgl. Tilly 1992, 67-95.

¹⁰ Vgl. Burckhardt 1978, 38.

¹¹ Damit ist nichts darüber ausgesagt, wie die Konfliktparteien zu diesen Übereinkommen gelangen. Diese sind natürlich oft die Folge von gewaltsamen Unterwerfungen, wie z.B. der Krieg zur Herstellung der italienischen Einheit im 19. Jahrhundert beweist. Auch garantieren die Übereinkommen nicht den ewigen Frieden, wie die Fronde gegen Ludwig XIV. im 17. oder der Sezessionskrieg der USA im 19. Jahrhundert zeigten.

¹² Hintze 1910/1970.

¹³ Vgl. Puntcher Riekmann 1998.

¹⁴ Gerbet 1983, 7, vgl. Duroselle 1965.

¹⁵ Der Begriff Peripherie ist ein summarischer, er meint natürlich nicht nur die Provinzen oder Nationalstaaten, sondern alle sozialen Akteure derselben und deren oft sehr unterschiedlichen Interessen am neuen Zentrum.

¹⁶ Diese Skizze widerspricht nur scheinbar Norbert Elias' These vom Monopolmechanismus als dem konstituierenden Element des Staates: Die Akkumulation von Besitz und die Monopolisierung militärischer Gewaltmittel in den Händen einer Dynastie sind die makrophysikalische Seite dieser Geschichte, die mikrophysikalische Verschiebung von Interessen und Loyalitäten ist ebenso unerlässlich. Elias hat selbst wiederholt auf die Verflechtung von Zentrum und Peripherie, auf die Balanceapparatur des Königsmechanismus hingewiesen und dem „Zentralherrscher“ stets einen „Zentralapparat“ beigestellt, dem auch Akteure der Peripherie angehören. Ich lege allerdings den Akzent stärker auf die Funktionen und Wirkungen der Apparatur, die diese Verschiebung von Macht aus der Peripherie in das Zentrum ins Werk setzt und das Zentrum stabilisiert.

¹⁷ Weiler 1991, 2468.

¹⁸ Vgl. Peters 1992, 78f.; Burley/Mattli 1993, 42; Nugent 1994.

¹⁹ Nicht zuletzt diese Konstruktion der Institutionen und die Verteilung der Macht zwischen ihnen macht den Unterschied zwischen internationalen Verträgen und Organisationen und dem europäischen Zusammenschluß zur Herstellung eines supranationalen Raumes aus. Alle Versuche, die Verträge vom EGKS bis Maastricht als internationale zu betrachten, wie dies vor allem die Regimelehre tut, führen zu gravierenden Irrtümern in der Beurteilung von Integrationspolitik.

²⁰ So Mentler (1996): „Die institutionelle Struktur der Europäischen Gemeinschaften folgt nicht dem Prinzip der Gewaltenteilung zwischen mehreren Organen, von denen jedes die Kompetenzen seines Bereiches ausschließlich ausübt, sondern ist vielmehr nach dem Grundsatz einer Funktionsteilung auf ein Zusammenwirken aller Organe ausgerichtet“ (137). Vgl. Schweitzer/Hummer (1993), die dem Begriff der Gewaltenteilung jenen des „institutionellen Gleichgewichts“, wie der EuGH ihn in einem Urteil aus 1970 geprägt hat, entgegenstellen (231). Zur Kritik am Begriff des „institutionellen Gleichgewichts“ vgl. Bieber 1995, Art. 4 RdNr. 47. Wechsler (1995, 119) betrachtet dagegen das Prinzip des institutionellen Gleichgewichtes durchaus im Sinne der Gewaltenteilung. Es ist bemerkenswert, daß auch in den aktuellen Vorschlägen des Europäischen Parlaments zur Revision des Vertrages von Maastricht dieses nur ein mit der Kommission geteiltes Initiativrecht beansprucht. Vgl. Puntcher Riekmann 1996, 317.

²¹ Scharpf 1985, 349; vgl. Wessels 1996, 63.

²² Vgl. Peters 1992, 80f. Im übrigen scheint sie im Laufe der politischen Geschichte der Menschheit vorzugsweise dort zum Einsatz zu gelangen, wo Herrschaftsräume besonders groß oder Herrschaftsverhältnisse besonders komplex sind. Vgl. Mann 1986, I, 25ff.

²³ Die Kritik an der Vagheit der vertraglichen Bestimmungen zu den konkreten Materien der Politik sind ein Leitmotiv der Integrationsforschung. Vgl. Allen 1977, 92ff.

²⁴ Widerstände gegen bestimmte Normen sind oft das Resultat eines expliziten oder impliziten Willens, supranationalen Institutionen nur geringe Macht zuzugestehen: So schrieben manche Mitgliedstaaten dem EuGH anfänglich eine eher untergeordnete Rolle zu und waren dann von dessen Tätigkeit überrascht. Man beachte in diesem auch Zusammenhang die Widerstände der niederländischen und italienischen Regierungen gegen die Spruchpraxis in den Fällen van Gend & Loos und Costa/Enel. Vgl. Wechsler 1995, 108, Fn.312.

²⁵ William Wallace beschrieb sie als „Walking Backwards Towards Unity“: vgl. Wallace 1977, 301.

²⁶ Vgl. Ross 1995, 30; Ludlow 1991, 112.

²⁷ Coombes 1970, 182.

²⁸ Vgl. Aron 1956.

²⁹ Russell 1977, 69-90.

³⁰ Ludlow 1991, 109.

³¹ Hintze 1910/1970, 273.

³² Vgl. ebda., 272. Otto Hintze vernachlässigt den Fall Italien vollkommen. Tatsächlich erfolgt eine erste Modernisierung des Staates mehr als ein halbes Jahrhundert vor der Einigung, und zwar vor allem durch die Übertragung des französischen Modells auf die verschiedenen politischen Regionen, die Napoleon nach der Unterwerfung des Landes geschaffen hatte. Vgl. Meriggi 1994, 119-153.

³³ Vgl. Deutsch et al. 1957, 54f.

³⁴ Hintze 1910/1962, 273. Über die notwendige Unabhängigkeit der Europäischen Kommission vgl. Majone 1995, 152.

³⁵ Vgl. Bach 1994.

³⁶ Vgl. Veyne 1992 und Kapitel II.

³⁷ Zur Frage der EU als „epistemic community“ vgl. PHaas 1992 und H.Wallace 1996, 22f.

³⁸ Monnet 1976, 477.

³⁹ Marion 1968, 293.

⁴⁰ Fréville 1953, I, 180f.

⁴¹ ebda., 181.

⁴² Fischer/Lundgreen 1975, 501; Hervorheb.i.Orig.

⁴³ Vgl. Marion 1968, 294 und Chaunu 1993, 204.

⁴⁴ Le Roy Ladurie 1991, 238. Vgl. auch Smedley-Weill 1997, 219ff.

⁴⁵ Gascon 1993, I, 321f.

⁴⁶ Léon/Carrière 1993, II, 166.

⁴⁷ ebda., 167.

⁴⁸ Fréville 1953, I, 63. Diesen Prozeß der „Innervation“ beschreibt John Brewer für England unter dem Titel „The Sinews of Power“ (1989).

⁴⁹ ebda., 169.

⁵⁰ Siehe oben.

⁵¹ Vgl. Mousnier 1958, 330.

⁵² Vgl. Bonney 1997, 204f., vgl. Fréville 1953, I, 59ff.

⁵³ Chaunu 1993, I, 203ff.

⁵⁴ Fischer/Lundgreen 1975, 513.

⁵⁵ Vgl. Ariès 1988.

⁵⁶ Siehe unten.

⁵⁷ Vgl. Spierenburg/Poidevin 1993, 116-131,

⁵⁸ Vgl. Europäische Kommission 1994.

⁵⁹ Vgl. Bericht der Reflexionsgruppe 1995, Kommissionsbericht zur Regierungskonferenz 1995, 128. Der neu eingefügte Titel VII EUV in der Fassung des Vertrages von Amsterdam über eine verstärkte Zusammenarbeit nennt in Artikel 43, Absatz 1, Buchstabe e die Wahrung des Besitzstandes der Gemeinschaft, d.h. der „nach Maßgabe der sonstigen Bestimmungen der genannten Verträge getroffenen Maßnahmen“, als Bedingung für eine verstärkte Zusammenarbeit.

⁶⁰ Mousnier 1958, 343.

⁶¹ Vgl. Fréville 1953, I, 187ff und 193ff.

⁶² Vgl. Peters 1994, 141-159.

⁶³ Vgl. Allen 1996, 168.

⁶⁴ Jenkins 1989, 135; vgl. Ludlow 1991, 96 und 1982, 43ff.; Hervorheb.v.S.P.R.

⁶⁵ Vgl. Spierenburg/Poidevin 1993, 117ff.

⁶⁶ Ähnliches gilt für die Vorabentscheidungsverfahren des EuGH über die Kompatibilität von EU- und nationalem Recht (Art.177, EWGV, siehe Abschnitt Recht überlagern und verdrängen).

⁶⁷ Allen 1996, 171. Vgl. auch Schmidt 1997, 7: „Especially whenever member states face a high level of uncertainty with regard to particular issues, the Commission may exploit this situation, allowing it to launch policy programmes successfully. The single-market initiative is the most important example for this.“ Vgl. ebda., 14 über die Drohung der Kommission, gegen nationale Widerstände in der Durchsetzung der Freizügigkeit des Güterkraftverkehrs, den EuGH anzurufen.

⁶⁸ Vgl. Mancini 1991, 177.

⁶⁹ Vgl. Burley/Mattli 1993, 41.

⁷⁰ ebda., 42.

⁷¹ Vgl. Rasmussen 1986, 247.

⁷² Hummer et al., 1994, 97, Rdn. 88, Hervorheb.v.S.P.R.

⁷³ Dehousse/Weiler 1990, 243.

⁷⁴ Vgl. Joerges 1996, 106f.

⁷⁵ Den Begriff hatte Walter Hallstein im Jahre 1962 geprägt. Vgl. Grunwald 1991, 15; vgl. auch Di Bucci/Di Bucci 1991, 146.

⁷⁶ Mancini 1991, 177.

⁷⁷ Vgl. Löwenstein 1959, 243.

⁷⁸ Vgl. Koschaker 1966, 70f.

⁷⁹ ebda., 72.

⁸⁰ Vgl. ebda., 73.

⁸¹ Vgl. ebda., 76.

⁸² Vgl. ebda., 75 und Fn.3.

⁸³ Vgl. ebda., 77.

⁸⁴ ebda., 76 und 221ff

⁸⁵ Vgl. ebda., 214f.

⁸⁶ Vgl. ebda., 217f.

⁸⁷ ebda., 178.

⁸⁸ Der Trend zur Bürokratisierung ist kein Privileg der Europapolitik, sondern auch ein nationalstaatliches Phänomen. Jedoch eröffnet das „konstitutionelle“ Arkanum der europäischen Politik der Bürokratisierung weit größere Spielräume, als dies im nationalen Kontext möglich wäre (vgl. Bach 1997).

„BERÜHRUNGEN EINES VOLKES MIT ANDEREN VÖLKERN“.

Zur Bedeutung der fremden Kulturen in der Geschichte Europas bei Hegel

Erzsébet RÓZSA

Thematische und methodische Vorbemerkungen

1. *Zum Text:* Es ist wohl bekannt, daß der Text von Hegel, der im folgenden in bezug auf die im Titel angegebene Fragestellung ausgelegt wird, d.h. Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ein nicht von ihm trädierter Text ist. Die Ausgabe von Johannes Hoffmeister hat nur wenige Textfragmente, die direkt von Hegel überliefert worden sind; aber die Ausgabe von Georg Lasson ist noch problematischer.¹ Statt die Folgen dieser Tatsache bezüglich einer philologisch-kritischen Lesart aufzurollen zu versuchen, nehme ich für die folgende Ausführung die Position hin, daß der ganze Text dieser Ausgabe in Anspruch genommen werden darf und kann in dem Falle, wenn die Rekonstruktion des Konzepts, der Argumentation und der Ausführung der *Vorlesungen über die Weltgeschichte* mit anderen direkt von Hegel stammenden Werken in Einklang steht oder lieber gebracht werden kann und wenn man keinesfalls dem Verfahren folgt, die *Vorlesungen* gegen andere, von Hegel selbst tradierte Werke, vor allem gegen die *Rechtsphilosophie* von 1820 auszuspielen.² Dementsprechend wird die vorliegende Problematik in diesem Beitrag nicht unbedingt buchstäblich, aber jedenfalls im „Geiste“ von Hegels Philosophie behandelt.

2. *Zu den Klischees über Hegels Geschichtsphilosophie:* Wenn man über Hegels Europa-Bild nachdenkt, ist es unvermeidlich, auf solche Klischees zu stoßen, wie Hegels Europazentrismus, die übertriebene Idee des Griechentums, auch des Christentums, das Übergewicht der germanischen Völker in der Geschichte der Neuzeit, die Unterwerfung der Individuen dem Volksgeist, dem Weltgeist usw. Mit solchen

Klischees haben wir an dieser Stelle nichts zu tun. Der im Hintergrund stehende Kerngedanke solcher Klischees wurde bei Hegel meistens in einen begrifflich und historisch *konkreten* Kontext und mit bestimmten Argumenten eingesetzt, was für eine zutreffende Schätzung und Beurteilung unbedingt berücksichtigt werden sollte.

3. *Zur Fragestellung des Beitrags:* Meine Fragestellung nimmt eine andere Richtung, die Hegels Konzept und Idee von Europa von den heutigen Diskussionen nicht ausschließt, sondern vielmehr versucht, *uns diese Idee zu erschließen*. Im folgenden wird versucht, uns Hegels Gedanken zu Europa zugänglich zu machen, die meiner Ansicht nach wert sind, darüber auch im Kontext der gegenwärtigen Auseinandersetzungen nachzudenken.³ Aber die Frage, worin Hegels Leistung liegt, die wirklich fruchtbare Anregungen liefern kann, ist doch nicht so einfach zu beantworten. Jeder weiß, daß Europa vor allem für den jungen Hegel besonders das Griechentum, die schöne, harmonische griechische Welt mit ihrer schönen Individualität, ihrer Kunst und ihrer Demokratie darstellte. Neben dem immer aufbewahrten und zweifellos hochgeschätzten Griechentum bildete das Christentum, die christliche Welt des Abendlandes mit seinem „Prinzip der freien Subjektivität“, bzw. mit seinen rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen, religiösen Institutionen und Einrichtungen den zweiten Eckpfeiler des Europa-Bildes beim späten Hegel. Ruft man die *Rechtsphilosophie* von 1820 in Erinnerung, wird sofort klar, daß er in dem bis heute umstrittenen Werk seiner Berliner Periode, aus der bekanntlich auch die vorliegenden *Vorlesungen* stammen, den Aufbau des modernen Europas ausführte. *Der Aufbau des modernen Europas ist als eine komplexe Subjekt-Objekt-Struktur zu verstehen*, d.h. das moderne Europa entfaltet sich nach Hegel im Spannungsfeld eines Komplexes von *Institutionen und Einrichtungen*, bzw. *subjektiven Komponenten wie sie die Person als Subjekt des abstrakten Rechts, die moralische Persönlichkeit, das Mitglied der Familie, der Bürger und der Staatsbürger sind*. Das „Recht der Subjektivität“ stellt das Prinzip und eine umfangreiche Komponente der modernen Zeit dar und dies ist als einer der Pole dieser zweipoligen Struktur zu verstehen.

Die anderen Kontinente haben in der *Rechtsphilosophie* wie auch in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* nur einen peripherischen Stellenwert; Asien, aber auch das „Land der Zukunft“, Amerika werden vor allem oder nur in bezug auf Europa behandelt. Man könnte freilich einwenden, daß dieses eurozentrische Bild nicht mehr stimmt oder daß Hegels Zeit, als er dieses Konzept geprägt hat, schon seit langem vorbei ist. Man kann freilich noch weitere und begründete Einwände machen. Aber es wird im folgenden ein anderes Verfahren verfolgt, welches Hegel selbst in der *Rechtsphilosophie* beschrieben hat: „Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive.“ (TW Bd 7, § 268, Zus. S.414.) Die fruchtbare Anwendbarkeit dieser Methode, d.h. das Positive und nicht die Einwände zu suchen, wird in der Analyse der vorliegenden Problematik dargelegt. Diese Überlegung von Hegel gehört zugleich zu seiner philosophischen Position und in dieser Hinsicht ist sie als ein Strukturelement der „sich affirmativ verhaltenden Vernunft“ auszulegen.

Die „sich affirmativ verhaltende Vernunft“ als Grundlegung des die „Negativität der Geschichte“ integrierenden europäischen Geistes

Es ist leicht einzusehen, daß Hegels auf Europa gerichtete Fragestellung nicht so sehr optimistisch ist, wie es bei einem flüchtigen Blick zu sein scheint. Der Berliner Hegel war vielmehr *realistisch und nüchtern*. Daß die „schöne griechische Welt“ mit ihrer „schönen Individualität“ und ihrer Kunst vorbei ist, hat er schon lange eingesehen. Das *moderne Europa* hat sich entwickelt, wofür aber ein großer Preis bezahlt werden mußte. Man denke nur an die Spannungen, Spaltungen, Entzweigungen, Zwiespalte, Entgegensetzungen der „neueren Zeit“ und der „modernen Welt“, worüber Hegel nicht nur in der *Rechtsphilosophie* so *dramatisch* seine Meinung geäußert hat, sondern zB. auch in den *Vorlesungen über die Ästhetik*. In der modernen Welt, vor allem in ihrer bürgerlichen Gesellschaft bekam auch die *Negativität* einen besonders großen Spielraum. Das Prinzip der modernen Freiheit und dessen Verwirklichung, die größte Leistung der Moderne hat zugleich eine mehrfache *Widersprüchlichkeit der Geschichte* nach sich gezogen, so schließt sich Hegel an die Position eines Rousseau oder Kant an. Er hat aber noch schräger als die beiden die Meinung vertreten, daß die *Negativität* nicht nur geschichtlich, sondern auch ihrem Begriff nach zur Natur des Geistes, dem Menschlichen überhaupt gehört. Mehr noch: genau diese *Negativität* bezüglich des Positiven bildet eine anregende und schöpferische Kraft des Geistes, womit auch die immer fortkommende Bewegung der Geschichte erklärt werden kann. Somit erhält die *Negativität* eine begriffliche Mittelposition, und zwar so, daß sie das bloß Positive, Bestehende, Existierende als erste Stufe des Geistes negiert, aber der Geist, d.h. das Menschliche überhaupt bleibt nicht beim Negieren, bei der zweiten Stufe stehen, sondern er geht zum Affirmativen, zur durch die *Negativität* vermittelten Stufe des Positiven weiter, was Hegel auch als Rückkehr des Geistes in sich und zu sich versteht. *Das Affirmative bedeutet eben die zweite positive Einstellung der Vernunft zur Wirklichkeit, die die negativ-kritische Position der Vernunft zur Wirklichkeit als ihre interne Komponente auch beibehält.* Es handelt sich hier um die Wirklichkeit im Hegelschen Sinne, insofern wir in der Geschichte im Bereich des objektiven Geistes sind. Die *Vernunft selbst* hat bei Hegel bekanntlich vor allem die Stellung und Funktion, ihre eigene philosophische Position bezüglich der anderen, vor allem mit dem reflektierenden Verstand bezeichneten Positionen zu bestimmen. Diese wird auch als *spekulative oder positiv-vernünftige Position* genannt, die in der *Logik* und in der *Philosophie des Geistes* systematisch entfaltet wird. Diese Beziehung der Begrifflichkeit auf die Geschichtlichkeit bei Hegel ist nicht zu übersehen.

Um diese Grundstruktur von Hegels Philosophie auch für die vorliegende Problematik näher erläutern zu können, möchte ich die Aufmerksamkeit auf die *Betrachtungsart und Behandlungsweise der Negativität* lenken, die auch in Hegels Geschichtsphilosophie einen wichtigen Stellenwert hat. Wie es wohl bekannt ist, hat er den historischen Typ der *Negativität* in den *Vorlesungen über die Weltgeschichte* als

das Böse und Übel beschrieben. Den allgemeinen Begriff der „Weltgeschichte“ ausführend, macht Hegel folgende Bemerkung: „Es muß endlich an der Zeit sein, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist ... das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden; und es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird. (In der Tat liegen nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnender Erkenntnis als in der Weltgeschichte, und es ist hierbei, daß wir einen Augenblick verweilen wollen.) Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet.“ (VPWG Bd I, S. 48)

Ohne die „ganze Masse des konkreten Übels“ in Betracht zu nehmen, soll die Aufmerksamkeit auf die Verhaltensweise der Vernunft, d.h. auf die vernünftige Philosophie gelenkt werden. Der Philosoph oder die Philosophie soll Hegels Meinung nach nicht nur diese Stellung zur „Masse des konkreten Übels“ haben, sondern auch eine philosophische Position. Eben die sich *affirmativ verhaltende Vernunft* stellt diese Grundposition Hegels dar, d.h. den umfassenden Horizont seines Konzepts zur Weltgeschichte, wo das, „daß einzelne Individuen gekränkt worden sind, die Vernunft nicht stehen bleiben (kann) ... Sie sieht in dem Entstehen und Vergehen das Werk, das aus der allgemeinen Arbeit des Menschengeschlechts hervorgegangen ist, ein Werk, das wirklich in der Welt ist, der wir angehören ... Denn jenes Affirmative ist eben nicht bloß im Genuße des Gefühls, der Phantasie, sondern es ist etwas, das der Wirklichkeit angehört und uns angehört oder dem wir angehören.“ (Ebd., S. 48–49) Das *affirmative Verhalten der Vernunft* ist als umfassendste und tiefste Stellungnahme von Hegel zu verstehen, die sich auf die *Wirklichkeit* in dem Sinne richtet, wie es in der berühmten These der *Vorrede der Rechtsphilosophie* ausgesprochen und später so oft mißverstanden wurde.

Ohne diesen Hintergrund der *Vorlesungen* eingehend behandeln zu können, sei es gestattet, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie tief und mehrfach das *Affirmative* in den vorliegenden Text der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* eingegliedert wurde. In der Geschichte handelt es sich um das affirmative Verhalten der Vernunft, die sich bei dem vorliegenden Thema auf der Stufe des *objektiven Geistes* befindet. Wie es wohl bekannt ist, wird der objektive Geist hauptsächlich in der enzyklopädischen Darstellung des Geistes, bzw. in der *Rechtsphilosophie* und den *Vorlesungen über die Weltgeschichte* thematisiert. In diesem Zusammenhang bilden die Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung der synchronen und diachronen Strukturen des objektiven Geistes eine Grundlegung für Hegels Analyse, worauf Hegel das komplexe Verhältnis der Gestalten des objektiven Geistes bezieht. Bekanntlich wird die Synchronität in der *Rechtsphilosophie* bevorzugt, die Diachronität wird in der *Geschichtsphilosophie* herausgehoben. Die in der *Rechtsphilosophie* behandelten Strukturen des objektiven Geistes wie Recht und Staat, Moralität, bürgerliches Leben und Sittlichkeit, treten auch in der *Geschichtsphilosophie* auf, aber anders, immer in bezug

auf einen bestimmten Volksgeist, der zugleich ein Verhältnis zum Weltgeist, zur Weltgeschichte hat und das ausdrückt. So werden die synchronen Strukturen der Rechtsphilosophie zu Materialien der diachron-geschichtlichen Strukturen. Sie beide stellen aber die *praktische Einstellung oder das praktische Verhalten des Geistes* dar, im Unterschied zur theoretischen Grundlegung des Affirmativen, die vor allem in der Logik und im Kapitel zum theoretischen Geist der *Enzyklopädie* ausgeführt wird.

Diese Struktur der Begründung, der Argumentation und der Ausführung wurzelt darin, daß die *Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens des Geistes die allerhöchste Position des affirmativ-vernünftigen Geistes* darstellt, wie es im § 4 der Rechtsphilosophie detailliert ausgeführt wurde. Das so verstandene komplexe affirmative Verhalten des Geistes soll als die höchste Position des Geistes vor Augen geführt werden. Genau dieses *affirmativ-vernünftige Verhalten des Geistes* begründet und erklärt das Übel oder das Böse und alle Phänomene der Negativität im Geist, in der menschlichen Welt, so auch *das Negative, was auch im Problem des Anderen und des Fremden liegt*. Das affirmative Verhalten des Geistes stellt bei Hegel die Grundlegung dar, womit die Problematik der Negativität mit allen ihren historischen Gestalten bis zu Hegels Zeit behandelt werden konnte. Diese affirmative Struktur an sich enthält eine *integrierende Einstellung des geschichtlichen Geistes Europas*, die aber nicht rein theoretisch, sondern auch praktisch-geschichtlich als Betrachtungsweise und Behandlungsart der „Masse“ der konkreten negativen Phänomene der Geschichte zu verstehen ist.

Die *affirmativ-integrierte Einstellung des geschichtlichen Geistes* hat sich ihre Gültigkeit vor allem in der Geschichte Europas entfaltet. Die bloß positive Einstellung, der die Selbstreflexion des Geistes fehlt, wie zB. das asiatische Prinzip oder die bloß negative Einstellung des Geistes stellen für Hegel irgendwie einen falschen Weg dar. Die bloß negative Position würde zum Ausschließen anderer Religionen und Kulturen führen, meinte Hegel, wie es zB. bei dem Judentum der Fall war. In der Geschichte Europas haben sich Hegels Standpunkt nach eigentlich zwei große affirmativ-integrierende Kulturen entwickelt, und zwar die Kultur des Griechentums und des Christentums, vor allem des reformierten Christentums der „neueren Zeit“, und diese Kulturen stellen die eigentliche Geschichte Europas dar.

Von der integrierenden Funktion des affirmativ-vernünftigen Geistes bis zur „Berührung“, „Kommunikation“ und zum „Verkehr“ der Völker und Kulturen. Empirisch-geschichtliche und geschichtsphilosophisch-systematische Strukturebene des vorliegenden Problems

Im folgenden wird nicht das Böse und das Übel als Negatives oder ihre Rolle in Hegels Konzept zur Weltgeschichte verfolgt. Vielmehr wird darüber nachgedacht, wie und warum das Negative auf eine andere Ebene der Hegelschen Konzeption verlegt und dort ausgeführt wurde; das Negative tritt nämlich auch als das Andere sogar als das Fremde

im erscheinenden geschichtlichen Geiste auf. Es wird nachgegangen, welchen Stellenwert bzw. welche Funktion diese Elemente des Negativen in der Geschichte bei Hegel haben. Es ist nun sehr augenfällig, daß die Fremden als Völker oder Kulturen verstanden, eine wichtige, manchmal bestimmende Rolle in Hegels Konzept über die Weltgeschichte gespielt haben, insbesondere bei der Geburt von Europa. In dieser Hinsicht sind es die Griechen, die eben durch das Integrieren von fremden Kulturen ihre von Hegel immer bewunderte hohe Stufe in der Bildung und der Kultur erreicht haben. Die Bedeutung der fremden Kulturen für die Griechen bei der Geburt von Europa ist ein Gedanke Hegels, der auch für die heutzutage viel und heftig diskutierte Fragestellung nach Multi-oder Interkulturalität benutzt werden könnte. Um es deutlich zu machen, sollte mindestens kurz auch der theoretisch-methodische Rahmen von Hegels Konzept entworfen werden. Ich bin nämlich der Meinung, daß sein Konzept über die Bedeutung der fremden Kulturen für Europa nicht nur als einer seiner Gedanken, sondern auch als eine wichtige *Strukturebene seiner Geschichtsphilosophie* zu betrachten ist. Hegels Rhetorik weist an sich auf diese Richtung hin, als er von der „*Berührung eines Volkes, einer Nation*“, einer Kultur mit den anderen Völkern, Nationen und Kulturen, oder über „*Kommunikation*“ oder „*Verkehr*“ der Völker bzw. über die gegenseitige „*Durchdringung*“ der Kulturen seine Auffassung geäußert hat. Somit liegt auf der Hand, daß seine Auffassung fruchtbar gemacht werden kann, indem wir über unsere heutzutage in Frage gestellte europäische Identität nachdenken. Es scheint der Mühe wert zu sein, seine Überlegungen und Argumenten zu rekapitulieren.

Nun ist die *Berührung eines Volkes, einer Nation, einer Kultur mit den anderen Völkern, Nationen und Kulturen* als eine *Strukturebene des Konzepts über die Weltgeschichte* aufzufassen, welches in einem System ausgeführt wurde. Sowohl das Konzept als auch dessen Einordnung in ein System werden im folgenden als ein theoretisch-methodologisch begründeter Aufbau von Hegels Philosophie gedeutet. Ich bin nämlich der Meinung, daß man, wenn man schon über Hegels Konzept und nicht über sein eigenes redet, nicht vergessen darf, welche Begriffe, Strukturen und Strukturebenen zu seinem Konzept der Weltgeschichte gehören und wie diese miteinander verbunden sind. Es ist auch daran zu erinnern, daß diese Komponenten bei ihm eine sowohl *empirisch-historische* als auch eine *geschichtsphilosophische* Bedeutung haben, also können sie nie als Bestandteile eines rein konstruierten Systems beurteilt geschweige denn verurteilt werden. Die *Berührungsformen der Kulturen* als eine *Ebene der Geschichte*, weisen auch auf die oben genannte Doppelung hin. Hegel nimmt immer empirische Beispiele, er geht von den empirischen Daten aus, die zugleich auf philosophische Überlegungen bezogen behandelt werden. Wie wäre es möglich, die Beispiele oder die geschichtlichen Tatsachen von dem philosophischen Konzept getrennt zu deuten, oder umgekehrt, die philosophischen Strukturen ohne die geschichtlichen Beispiele zu klären? Wäre es derselbe Hegel? Kaum.

Darüber hinaus ist es auch nicht zu vergessen, daß die Berührungsformen der Subjekte der Geschichte als ihre Komponenten auch eine *praktisch-philosophische* Begründung in der *Philosophie des Geistes* und in der *Rechtsphilosophie* erhalten, welche Begründung und Rechtfertigung uns sogar zur allgemeinen *theoretisch-philosophischen* Grundlegung der Logik zurückführt. Wie könnte man den Begriff der *Freiheit* der *Geschichtsphilosophie* zutreffend erklären, wenn man sich den Status des Begriffes als solches in der *Logik* und den Begriff der *Freiheit* in der *Philosophie des Geistes* und in der *Rechtsphilosophie* nicht vor Augen hielte?⁴

Fragen wir nach dem *entwicklungsgeschichtlichen* Hintergrund, kommen wir zum gleichen Resultat. Wie kommt es denn eigentlich, daß Hegel die Berührungsformen der Völker und Kulturen zu einer wichtigen Komponente seiner *Geschichtsphilosophie* erhoben hat? Es ist wohl bekannt, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Formen der Berührungen der Menschen, aber auch der Völker und Religionen von Anfang an einen besonderen Stellenwert in seinem Denken hatten. Die berühmt gewordene *Spiegelmetapher* des jungen Hegel halten auch jene für wunderschön, die seine Philosophie sonst nicht besonders hoch schätzen. Oder denken wir an das Verhältnis zwischen dem Herrn und dem Knecht in der *Phänomenologie des Geistes*, wo es leicht einzusehen ist, daß für ihn die Intersubjektivität, selbst die Interkulturalität eine außerordentlich spannende Fragestellung und eine zu lösende Herausforderung war. Die Freiheit als höchster Wert des Menschlichen, des Geistigen bildet sich durch die intersubjektiven Beziehungen heraus, die zugleich auf das Ich bezogen und rückbezogen sind. Nur diese Art und Weise bildet die Kultiviertheit des Geistes, des Menschlichen heraus. Die *Freiheit der Individuen bzw. die Berührungsformen der Individuen und die überindividuellen Strukturen wie Völker, Religionen, Staaten, Sitten, Kulturen überhaupt* stellen den Begriffskreis dar, mithilfe dessen Hegel die Charakterzüge des Geistes, des Menschlichen überhaupt beschrieben hat, zu dem er das Material, aber auch die Anregungen eigentlich aus der europäischen Geschichte genommen hat.⁵

In der *Philosophie des Geistes* hat er diese Problematik *enzyklopädisch-systematisch* exponiert und dargestellt. Es sei gestattet, die Begründung von Hegels Europa-Deutung im enzyklopädischen System kurz zusammenzufassen. Die sich affirmativ verhaltende Vernunft, d.h. die vereinigende Vernunft stellt auch in diesem Text den Interpretationshorizont dar.⁶ Hegels Vernunftdeutung kann letztendlich aus ihrer allgemeinsten Funktion heraus verstanden werden, die aus dem *Bedürfnis nach der durch die Vernunft initiierten und durchgeführten Vereinigung* als ihrem affirmativen Verhalten entsteht. Die Grundfrage ist in dieser Relation, wie sich der Geist zu den in ihm auftretenden Widersprüchen verhält. Die Bestrebung nach Vereinigung als Grundintention der eigenen Philosophie von Hegel hat er zugleich dem europäischen Geist zugeschrieben. Er hat über die „Natur“ und die daraus sich ergebende „Aufgabe“ des europäischen Geistes folgendes festgestellt: „Der europäische Geist setzt die Welt gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder

auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen Rassen fremd ist. Den Europäer interessiert die Welt; er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende Andere aneignen ...“ (TW Bd. 10, § 393. Zus. 62–63.)

Der „unendliche Wissensdrang des europäischen Geistes“ und der daraus folgende Einheitsanspruch sind *nicht nur epistemisch* oder erkenntnistheoretisch, sondern *vielmehr sozial-kulturell* zu verstehen. Hegel macht folgende Bemerkung: „Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im *Praktischen* nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus, und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch Institutionen dar.“ (Ebd.) Die *Vernünftigkeit der Institutionen* – Recht, Staat, Verfassung – sind als *objektive* Strukturen des modernen europäischen Geistes zu verstehen, die durch das affirmativ-versöhnende Verhalten der modernen freien Subjektivität als *subjektive* Komponente des modernen europäischen Geistes „vermittelt“, d.h. durchgeführt werden. Dasselbe Problem wurde durch die schöne Versöhnungsmetapher der *Vorrede der Rechtsphilosophie* dargestellt. Der *moderne* europäische Geist, um den es hier geht, ist als ein *Resultat der Weltgeschichte* aufzufassen, der zugleich als eine Integration von geistigen Gebilden auszulegen ist.

Hegels kulturalanthropologische Position: „Denken, daß er Ich ist, macht die Wurzel des Menschen aus“

Hegel konnte selbst in den *Vorlesungen über die Weltgeschichte* nicht darauf verzichten, eine kulturalanthropologische Position vorzuschicken: „Denken, daß er Ich ist, macht die Wurzel der Natur des Menschen aus. Der Mensch ist als Geist nicht ein Unmittelbares, sondern wesentlich ein in sich Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittelung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht.“ (VPWG Bd I, S.57–58) *Denken, daß er Ich ist, macht die Wurzel des Menschen aus* – so lautet Hegels These. Wie ist es zu verstehen? Diese These drückt nichts weniger aus, als daß der Mensch *nur durch Beziehungen zum Menschen werden kann*, durch *Beziehungen auf sich selbst*, aber dadurch auch *auf ein anderes Selbst*. Mensch zu sein ist also eine ständige Bewegung und Interaktion zwischen dem „Er“ und dem „Ich“, dem „Ich“ und dem „Er“. Diese Selbstbeziehung als Selbsthervorbringen ist eine Vermittlung, und zwar nicht nur zwischen der Natur und dem Geist, sondern auch *in dem Geist*. Hegel nimmt die Bildung, d.h. die Kultur als Beispiel: „Ein näheres Beispiel hat jedes

Individuum an sich selbst. Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung, durch Zucht; was er unmittelbar ist, ist nur die Möglichkeit, es zu sein, d.h. vernünftig, frei zu sein, nur die Bestimmung, das Sollen. Das Tier ist bald fertig mit seiner Bildung Der Mensch dagegen muß sich selbst zu dem machen, was er sein soll ...“ (Ebd., S.58)

Die Rolle der *Bildung*, der *Kultur* überhaupt beim Hervorbringen des Menschen und des Menschlichen weisen durch die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen dem „Er“ und dem „Ich“ auf die auftretenden zwischen- oder *intersubjektiven und interindividuellen* Beziehungen hin, die aber im objektiven Geist, so auch in der *Philosophie der Weltgeschichte* sofort auch eine *überindividuelle* Bedeutung erhalten. Die subjektiv-persönlichen Beziehungen wie zB. die Liebe, werden zu den objektiv-institutionalisierten Beziehungen im weitesten Sinne kontrapunktiert und durch dieselben ergänzt (s. Hegels Konzept über die Familie). Wenn man diese zweipolige, aber ständig zirkulierende Struktur der Hegelschen Konzeption übersieht, dann macht man ihm den Einwand, wie es oft vorkommt, daß er die Individuen in der Geschichte heruntergespielt hätte. In der Geschichte handelt es sich aber kaum um Individuen oder interindividuelle Beziehungen, sondern vielmehr um die überindividuellen Komponenten und Strukturen, die eine andere Art der Subjekte und der Subjekt-Objekt-Beziehungen darstellen als zB. die Familie. Hegel hat ausdrücklich Argumente dafür geliefert, daß nicht der Einzelne, sondern vor allem die Völker als Akteure der Weltgeschichte zu betrachten sind. Nicht die Weltgeschichte, sondern die Familie, aber auch die bürgerliche Gesellschaft sind die Bereiche, wo das Individuum seinen eigenen Spielraum finden kann, obwohl es auch nicht ganz privat und persönlich bleiben kann, erst recht in der modernen Zeit nicht mehr. Der „Wert der Individuen“ liegt eben darin, daß sie wissen, was eine „rechtliche“, „ehrlche“ Handlungsweise ist, die aber über sie hinausgeht: „Den Boden der Pflicht bildet das bürgerliche Leben: die Individuen haben ihren angewiesenen Beruf, und also auch ihre angewiesene Pflicht; und ihre Moralität besteht darin, sich dieser gemäß zu betragen.“ (Ebd., S. 95)

Die „Bestimmung Europas“: „Kommunikation“ und gegenseitige „Durchdringung“ der Kulturen. Integration contra Ausschließen anderer Religionen und Kulturen im jüdischen Prinzip

Die alte Welt sei der „Schauplatz“ dessen, was Gegenstand der Weltgeschichte ist und das Mittelmeer mache den Mittelpunkt der Weltgeschichte aus, wo die drei Weltteile ein „wesentliches Verhältnis zueinander“ haetten – stellt Hegel fest. Er setzt so fort: „Ihr Ausgezeichnetes ist, daß sie um ein Meer herumgelagert sind, an dem sie ihren Mittelpunkt und eine Seite der *Kommunikation* haben. Das ist sehr wichtig.“ (Hervorgehoben von mir – E.R.) Hegel spricht ferner über die *Durchdringung* des

Ostens und Westens. (Vgl. Ebd., S. 210–212). Die Vereinigung der drei Prinzipien ist „in Europa, im Weltteile des in sich vereinigten Geistes, der Fall, das sich in die unendliche Ausführung und Zusammenhang der Kultur ausgelassen hat, dabei aber in sich substantiell gediegen geblieben ist Im eigentlichen Afrika ist es die Sinnlichkeit, bei der der Mensch stehen bleibt, die absolute Unmöglichkeit, sich zu entwickeln. ... Asien ist das Land des Gegensatzes, der Entzweiung, der Ausdehnung wie Afrika das der Konzentration. Die eine Seite des Gegensatzes ist die Sittlichkeit, das allgemeine vernünftige Wesen, das aber gediegen, substantiell bleibt; die andere ist der geistige Gegensatz selbst, Eigensucht, Unendlichkeit der Begierde und maßlose Ausdehnung der Freiheit. *Europa ist das Land der geistigen Einheit* ... (hervorgehoben von mir – E.R.). „ (Ebd.)

Wie ist es zu beweisen, daß Hegel die im Europa-Prinzip gesetzte Vereinigung wirklich als Integration der Kulturen verstanden hat? Könnte man auch geschichtliche oder geschichtsphilosophische Argumente dafür liefern, daß die vereinigende Einstellung des europäischen Geistes bei Hegel als tatsächlich eine andere Kulturen in sich integrierende Einstellung bedeutet? Handelt es sich nicht vielleicht um eine durch die Vereinigung enthüllte Vernichtung anderer Kulturen? Oder um Eroberung, Kolonialisierung der fremden Kulturen durch Europa, das die Welt auch kulturell beherrschen wollte, wie es eine geschichtliche Tatsache ist? Jedenfalls bedarf die vorliegende integrative Einstellung von Europa der Erklärung.

In der *Einleitung* zur Weltgeschichte wurde die bekannte *Sonne-Metapher* angewandt, um den Unterschied und das Verhältnis von Morgenland und Abendland zu erläutern. „Die Sonne geht im Morgenlande auf. Die Sonne ist das Licht; und das Licht ist die allgemeine einfache Beziehung auf sich selbst und damit das in sich selbst Allgemeine. Dies in sich selbst allgemeine Licht ist in der Sonne ein Individuum, ein Subjekt. Man hat oft vorstellig gemacht, wie ein Mensch den Morgen anbrechen, das Licht hervortreten und die Sonne in ihrer Majestät emporsteigen sehe. Solche Schilderung wird hervorheben das Einzückstein, Anstaunen, unendliche Vergessen seiner selbst in dieser Klarheit. Doch wenn die Sonne einige Zeit heraufstiegen, wird das Staunen gemäßigt werden, der Blick mehr auf die Natur und auf sich die Aufmerksamkeit zu richten genötigt sein; er wird so in seiner Helle sehen, zum Bewußtsein seiner selbst übergehen, aus der ersten staunen ...“ . (Ebd., S. 242).

Wie es daraus erhellt, hat Hegel auch das Prinzip des Morgenlandes nicht einfach als etwas Notwendiges geschrieben, sondern auch poetisch dargestellt, wodurch die Bedeutung der asiatischen Völker und Kulturen in der Weltgeschichte noch ausdrücklicher hervorgehoben wird. Hegel macht klar, daß die „innere Sonne“, d.h. die abendländische Kultur mit ihrer bildenden, tätigen, hervorbringenden Einstellung ohne die „äußere Sonne“, d.h. ohne die morgenländische Kultur mit ihrer „staunenden Untätigkeit der Bewunderung“ nicht vorstellbar wäre. Ein Volk, eine Religion oder eine Kultur können in sich aber nicht bewertet werden, meint Hegel. Die Geschichte ist eine *Relation* oder ein *Gefüge* von Völkern, Religionen, Kulturen.

So stellt das *Verhältnis* eines Volkes, einer Religion, einer Kultur zu den anderen Völkern, Religionen und Kulturen *auch einen Maßstab* dar, mit dem die Bedeutung eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Kultur für die Geschichte gemessen werden kann und soll. Dadurch kann festgestellt werden, ob dieses oder jenes Volk, diese oder jene Kultur eine lokale oder eine weltgeschichtliche Bedeutung hat. Die *Vereinigung*, d.h. die *positiv-affirmative Einstellung des Abendlandes kann als Integration verstanden werden, die diese Relation oder dieses Gefüge von Völker und Kulturen in sich enthält*.

Demgegenüber wird bei Hegel das *Ausschließen* als ein negatives Verhalten der Begegnung der Völker und Kulturen in der Geschichte entgegengesetzt. So bildeten sich zwei in der Geschichte auffindbare Verhaltensweisen zu anderen Religionen, Völkern und Kulturen. Mit dieser Entgegensetzung will Hegel gleichzeitig eben die *Spezifika des europäischen Geistes* beschreiben, weil es nicht nur um den Unterschied von religiösen Prinzipien, auch nicht einfach um einen Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Christentum geht, sondern Hegel selbst will vielmehr beweisen, daß er sich als Philosoph des integrativen europäischen Geistes europäisch verhält und er nimmt auch das jüdische Prinzip in sein Geschichtskonzept auf, welches am klarsten bei *Spinoza* zum Ausdruck kam, wie es viele Passagen von Hegels Werken beweisen.

Was versteht Hegel unter dem jüdischen Prinzip in seiner *Geschichtsphilosophie*? Das Verdienst der Israeliten und des jüdischen Prinzips für die Weltgeschichte bestünde darin, daß es in der jüdischen Religion der „*reine Gedanke*“ ist, wie Gott aufgefaßt wird, und das „*Prinzip des Einen*“ überhaupt ist, wodurch dies der hohe Punkt, eine Spitze ist, die einerseits noch dem Orient angehört, andererseits über die Grenzen des Orientalischen hinausgeht; wir beobachten hier das Umschlagen des morgenländischen Prinzips. „Im Judentum ist es, daß der Bruch sich vollzieht zwischen dem Westen und dem Osten, daß der Geist in sich niedergeht, in seiner Tiefe sich erfaßt, wo er die abstrakte geistige Grundlage des Wahrhaften gewinnt.“ (Vgl. VPWG Bd II–IV, S. 453–455). Aber diese Religion erhält auch die „*Bestimmung des Ausschließens*“: „Gott wird zwar als Geist aufgefaßt, aber als der Eine, dem man nur mannigfaltige Prädikate beilegt. Dadurch aber ist die Geistigkeit nicht zu bestimmen, und es fehlt den Israeliten die Auffassung Gottes als des in sich konkreten Geistes. Damit hängt die Besonderheit dieser Religion zusammen, daß nämlich dies eine Volk ausschließlich das Bewußtsein dieser Einheit Gottes habe ... Mit der Einheit Gottes ist die Existenz der andern Götter ausgeschlossen; dieser Eine aber wird nun ausschließlich von dem Volke Israel verehrt, und damit wird nur dieses Volk von diesem Einen erkannt und anerkannt, so daß die Wirksamkeit seiner Liebe sich nur auf die jüdische Nationalität bezieht ... Gegen diesen Gott sind alle andern Götter falsche ...“ (Ebd., S. 456)

Nun besteht das Problem nicht einfach darin, daß die anderen Götter als solche in der jüdischen Religion nicht anerkannt werden. Das kann mit Recht so sein, wie zB. auch im Christentum, fügt Hegel hinzu. Es handelt sich vielmehr um die *Ausschließung* im folgenden Sinne: „Die Ausschließung ist hier aber so, daß die

Verehrung solcher Götter als Finsternis, nicht als Dämmerung betrachtet wird, die einen Schein des Lichtes enthalte.“ (Ebd.) Gerade dies ist der Punkt, wo Hegels Position, seine (protestantische) Toleranz, aber auch die Grenzen dieser Toleranz zum Vorschein kommen. Diese Position ist aber nicht nur religiös-protestantisch aufzufassen. Im Verhältnis eines Volkes zu Gott wird nämlich nach Hegels Standpunkt auch das Verhältnis dieses Volkes zu den anderen Göttern, Religionen, ja sogar *Völkern und Kulturen* ausgedrückt. Die Toleranz (auch die Intoleranz) ist dann *nur als eine religiöse, sondern auch als eine kulturelle* zu verstehen. Das entscheidende Element in Hegels Argumentieren stellt der mit dem schönen Bild ausgedrückte *Gegensatz zwischen Finsternis und Dämmerung* dar. Das ausschließende Verhalten sieht in anderen Religionen und Kulturen nur eine Finsternis, aber die Toleranz und so auch integrierende Einstellung Europas hat nach Hegel auch die *Dämmerung den anderen Religionen und Kulturen zugeschrieben*.

Wenn nun die anderen Götter, Religionen und Kulturen als ein Beitrag zum Entstehen und Ausdehnen des christlichen Gottes und der christlichen Kultur als der höchsten betrachtet werden, dann ist es klar, daß Hegels Position *doppeldeutig* ist. Er betrachtet andere Kulturen als Stufen oder Elemente des geschichtlichen Geistes, der seine höchste Stufe im Christentum erreicht. So wird diese imponierende Offenheit und integrierende Einstellung eben durch die Selbst einschränkung der christlich-protestantischen Kultur auch begrenzt, obwohl das Christentum mit dem integrierend-vernünftigen Verhalten des europäischen Geistes identisch ist.

Der Hegelsche Typ der Toleranz und der integrativen Einstellung zeigen sich auch in der Kritik, die er an der jüdischen Religion übte. Hegels Kritik beruht auf dem folgenden Argument: „Weil Religion und Volksgeist eben etwas Geistiges sind, so mögen sie sonst noch so irrend sein, sie haben doch das Affirmative, freilich verkümmerte, abstrakte Wahrheit, aber doch Wahrheit. In jeder Religion ist insofern göttliche Gegenwart, ein Verhältnis der göttlichen Liebe vorhanden; und es ist die Bestimmung einer Philosophie der Weltgeschichte, auch in den verkümmertsten die Weise der Geistigkeit aufzuzeigen, die darin enthalten ist.“ (Ebd.) Die offene, integrierende Bestimmung der Philosophie besteht eben darin, auch in den verkümmertsten Religionen die Weise der Geistigkeit aufzuzeigen, die darin enthalten ist. Hegel war davon überzeugt, daß alles, was menschlich ist, irgendeine Geistigkeit enthält. Und wenn dem so ist, dann gehört auch die „verkümmertste Geistigkeit“ zur Geschichte der Menschheit und der Kultur, und deswegen hat auch die „verkümmertste Geistigkeit“ das Recht, als Kulturphänomen anerkannt zu werden. Die *Anerkennung* von allem, was auch nur am *mindesten geistlich*, d.h. menschlich-gebildet, kultiviert ist, ist auch ein wichtiges Merkmal Europas.

Es besteht aber kein Zweifel darüber, daß Hegel die *liberale Toleranz* „der modernen Zeiten“ nicht akzeptiert. Er balanciert zwischen der oben beschriebenen Toleranz und der Ausschließung. Dazu macht er folgende Bemerkung: „Freilich muß man nicht sagen: jede Religion ist gleich gut, weil sie Religion ist. Das ist die

Schlaffheit unserer Zeiten. Da wird die Frömmigkeit gleichgestellt, so daß es auf den Gehalt nicht ankomme. Im Gegenteil, der objektive Inhalt ist ganz und gar nicht gleichgültig. Die Religion als subjektives Verhalten richtet sich nach dem objektiven Inhalt; und Religion hat Wert nach ihrem Inhalt, dem damit verknüpften Bewußtsein. Mit der Religion des Einen ist noch die bemerkte Ausschließung verknüpft.“ (Ebd., S.457) Die liberale Toleranz und das ausschließende Verhalten liegen weit voneinander entfernt, aber sie beide stellen für Hegel die Extreme des geschichtlichen Geistes dar, die die Entfaltung und Verwirklichung der integrativen Einstellung des europäischen Geistes stören, sogar hindern können.

Die Geburt Europas: Die „ursprüngliche Fremdartigkeit“ der griechischen Kultur

Den Berührungsformen eines Volkes mit den anderen Völkern als eine Strukturebene der Geschichtsphilosophie hat Hegel einen wichtigen Stellenwert und eine entscheidende Funktion auch bei der Geburt der griechischen Welt zugeschrieben. Bei der Behandlung des Übergangs zum griechischen Geist hat Hegel die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß zwischen den *Berührungsformen* der Persier und der Griechen ein wesentlicher Unterschied festgestellt werden kann: „Die Persier haben ein allgemeines Licht über die Völker verbreitet, sie haben eine Herrschaft ausgebreitet, die nicht durch Begierde geleitet wurde. Sie haben die ihnen unterworfenen Völker nicht ausgeplündert, sondern in ihrem Reichtum, ihrer Verfassung, ihrer Religion liberal bestehen lassen ... das Mannigfaltige ist darum bei ihnen nur ein Aggregat vieler an Sprache, Sitte usw. verschiedener Völker. Einerseits ist also ein abstrakter, fester Einheitspunkt vorhanden (die Kraft des persischen Volksstammes – E-R.) ; andererseits besteht nur eine in sich unorganische Mannigfaltigkeit verschiedener Partikularitäten.“ (Ebd., S.513)

Dieses *liberale Prinzip der Berührung eines Volkes mit anderen Völkern* bei den Persiern ist aber für Hegel doch nicht annehmbar, obwohl er das Positive dieses Prinzips auch anerkannt hat, wie es aus dem Zitat ersichtlich ist. Dieses Prinzip war eben, was als ihre „Schwäche“ „im Verhältnis zu Griechenland“ erschien: „Die Griechen hatten sich gegenüber Heere von ungeheurer Anzahl, aber ohne Organisation, disparate Menge ohne Zusammenhang. Gesiegt hat die griechische Tapferkeit, Disziplin mit der geistigen Freiheit der Griechen. Das Zutrauen der Disziplin, daß jeder an seiner Stelle das tun würde, was sich gehörte, konnte bei der persischen Masse nicht sein ... Die Griechen haben diese Einheit konkret hervortreten lassen und das Prinzip selbstbewußter Freiheit entwickelt. Dies Prinzip enthält aber dies, daß ein Zweck gesetzt wird, der allgemeiner Natur ist, so aber, daß er zugleich der subjektive Zweck der Individuen sei. Für ihn muß der einzelne tätig sein wollen und seinen Wert und seine Würde nur im Bestehen in der Verwirklichung dieses Zweckes wissen.“ (Ebd.) Damit haben wir aber den *europäischen Geist* erreicht.

In der *griechischen Welt* als im „*europäischen Geist*“ und im „*Reich des Abendlandes*“ sind die sittliche Substanz und das Subjekt „in Harmonie vereinigt; die Sittlichkeit ist mit dem Subjekte eins, seine Zwecke sind Tugend geworden ... „Es ist hier der erste Geist.“ Es ist als Ursprung des Geistes überhaupt zu verstehen. Hegel erklärt es auf folgende Weise: „Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes in Griechenland zu suchen. Alle Erinnerungen der gebildeten Welt haben ihren Anfang; der nationale Ursprung und der Ursprung der Sprache sind gewiß zu beachten und müssen weiter verfolgt werden. Aber diese Ursprung der nationalen Geburt ist verschieden von der des Geistes in Griechenland, wie wir es auch anzuschauen gewöhnt sind. ... Griechenland ist die Mutter der Weltweisheit, d.h. des Bewußtseins, daß sich das Sittliche und Rechtliche auch in der Welt des Göttlichen offenbare, daß auch die Welt Gültigkeit habe.“ (Vgl. Ebd. S.527–528).

Zur Natur des Geistes gehört aber auch die *Bewegung der Geschichte*, die mit den *Berührungen* des jeweiligen Volkes und dessen Kultur mit anderen Völkern und Kulturen in engem Zusammenhang steht. Es gibt auch in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen dem *Morgenland* und dem *Abendland*. „Die Staatsgebilde des Morgenlandes sind tot und bleiben stehen“, stellt Hegel fest. „Nur erst im persischen Reiche beginnt die Bewegung der Geschichte. In dieser Bewegung ist auch die griechische Welt nur eine vorübergehende Gestalt, die in den Prozeß des Geistes fällt, durch den er sich zum Selbstbewußtsein bringt. Deswegen hat auch der griechische Geist als ein sich bewegender eine Geschichte. Diese Geschichte wird notwendig durch drei Hauptepochen bezeichnet wie von nun an bei jedem Volke ... Die erste ist der Anfang des Volkes, das seine Erstarkung zur realer Individualität in sich vollbringt und seine Ausbildung unabhängig selbst macht. Die zweite ist die Berührung eines so erstarkten Volkes mit den vorhergehenden Gestalten, den früheren welt-historischen Völkern, und sein Sieg nach außen. Die dritte Periode ist die der Berührung mit den nachfolgenden Völkern und des Sinkens unter sie.“ (Ebd. S.530)

Es ist sehr augenfällig, daß *diese Periodisierung der Geschichte eines Volkes* ihre Grundlage in der Berührung des Volkes mit anderen Völkern hat. Die Berührungen der Völker haben kulturelle und politische Bedeutung; Hegel hat die Epochen der Geschichte der Kultur den Perioden der politischen Geschichte zugeordnet: „Die Periode des Anfangs bis zur inneren Vollendung, die es dem Volke möglich macht, es mit dem früheren aufzunehmen, enthält die erste Bildung desselben. Bei den Asiaten hat diese Bildung nur mit der Natur anfangen können. Bei einem Volke hingegen, das eine Voraussetzung hat wie die griechische Welt an der orientalischen, tritt in seinen Anfang eine fremde Kultur ein, es hat eine doppelte Bildung und wird einerseits aus sich, andererseits aus fremder Anregung erzogen. Dies Doppelte zur Vereinigung zu bringen, ist seine Erziehung, und sein Anfang ist so ein Doppeltes ... Die zweite Periode ist die

des Sieges und des Glückes, wo das Volk zur Selbstständigkeit, Kräftigkeit dessen, was es in sich bestimmt ist, nun ein fremdes, das frühere weltgeschichtliche Volk berührt. Für die Griechen haben die Kriege mit den Persern, für die Römer die mit Karthago Epoche gemacht ... Der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens.“ (Ebd.)

Die *fremden Kulturen* spielten für die griechische Welt und Kultur eine *bestimmende Rolle* – betont Hegel. Die früheren Staaten zeigen eine „patriarchalische Einheit“, wogegen in Griechenland die „*allergrößte Vermischung*“ herrscht, die Hegel hochschätzt: „Gerade aber diese *ursprüngliche Fremdartigkeit* (hervorgehoben von mir – E.R.) in den Elementen, die ein Volk konstituieren sollen, gibt ... die Bedingung zur Lebendigkeit und Regsamkeit ... Denn das griechische Volk ist vornehmlich erst zu dem, was es war, geworden. Die nationalen Elemente, aus denen es erwachsen ist, sind ebenso von Haus aus roh und fremdartig untereinander, und es ist schwer zu bestimmen, was ursprünglich griechisch gewesen ist und was nicht. Diese *Fremdartigkeit* innerhalb ihrer selbst ist das, was uns zuerst begegnet und ein Hauptmoment der griechischen Nationalität; denn der freie, schöne, griechische Geist kann erst aus der Überwindung solcher Fremdartigkeit hervorgehen. *Die erste Überwindung der Fremdartigkeit macht deshalb auch die erste Periode der griechischen Bildung aus.* (Hervorgehoben von mir – E.R.)“ (Ebd. S.534).

Hegel kämpft gegen das gewöhnliche Vorurteil, daß „aus der Blutverwandschaft einartiger Entwicklung die Schönheit hervorgehe.“ Nur die Torheit könne es glauben – stellt er fest. Die Entgegensetzung, die Negativität, so auch die Fremdartigkeit gehöre zur Natur und zum Begriff des Geistes: „Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist geistig; es ist seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche er allein die Kraft gewinnt, als Geist zu sein.“ (Ebd. S. 535). Die *affirmative Kraft der Fremdartigkeit* finden wir zuerst bei den Griechen und gerade sie ist es, die uns interessiert. Die Bedeutung der Fremdartigkeit für die griechische Bildung und Kultur war aber auch politisch bedingt, und zwar durch den eigenen Geist, d.h. durch das *Freiheitsprinzip der Griechen*: „Diese schon in die erste Anfänge gelegte Fremdartigkeit ist erst durch den Freiheitssinn möglich geworden. Die Geschichte Griechenlands zeigt in ihrem Anfange die Vermischung von verschiedenen Stämmen, mehr gleichartigen, zur griechischen Art gehörigen Völkern, aber auch fremden, un-griechischen Familien ...“ (Ebd.)

Die *Heterogenität und die Vermischung* der Völker spielte in der Geschichte auch später eine Rolle. Die Römer waren eine Gemeinschaft von heterogenen Völkern, ebenso ist Preußen aus der Verbindung verschiedener Stämme entstanden: „Alle germanische Völker sind zu dem geworden, was sie sind, durch Einpropfung einer Nation in die andere und die Aufnahme der heterogensten Bildungselemente; Wissenschaft und Kunst ist ihnen aus Griechenland und Rom, und ihre Religion ist ihnen aus dem fremdartigen Boden Asiens zugekommen.“ (Ebd. S.536)

Am Anfang der griechischen Geschichte und ihrer Kultur stehen die Fremden, was auch der Geschichte von Nordamerika ähnlich ist. Aber die Griechen verhalten

sich zu diesem Ursprung der Fremdartigkeit ganz anders, als die kolonisierenden Völker, Ägypten, Phöniker oder Engländer. Zwischen der „Vermischung“ und der „Verdrängung“ gibt es eine unüberbrückbare Kluft: „Man kann Griechenland in dieser Hinsicht mit Nordamerika vergleichen, wohin sich Unzufriedene zogen, und es ist bekannt, daß die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen. Diesen Ursprung des sittlichen Lebens haben die Griechen mit dankbarem Andenken in einem Bewußtsein, das wir mythologisch nennen können, bewahrt. ... Geschichtlicher als diese Anfänge ist dann die Ankunft der Fremden; es wird angegeben, wie die verschiedenen Staaten von Fremden gestiftet worden sind.“ (Ebd., S.540–541) Hegel setzt fort: „Wir sehen also eine Kolonialisierung von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung schon voraus waren; doch sind die Griechen durchaus nicht Ägypter oder Phöniker geworden, wie die Nordamerikaner als Engländer oder Europäer angesehen werden können. Sondern die Griechen haben diese fremden Anklänge durch ihren eigentümlichen Geist zur Selbstständigkeit neu- und herausgebildet. Deshalb kann man diese Kolonialisierung nicht mit der der Engländer in Nordamerika vergleichen, denn diese haben sich nicht mit den Einwohnern vermischt, sondern dieselben verdrängt, wahren sich durch die Kolonisten Griechenland Eingeführtes und Autochthonisches zusammenmischte.“ (Ebd., S.541–542)

Ein Grund dieser *griechischen Einstellung* zu den kolonisierten Völkern lag darin, daß die durchgeführte Vereinigung, den Trojanischen Krieg ausgenommen, keine politische Einheit war, sondern die *Einheit der Bildung* überhaupt. Vor allem die *Bildung*, d.h. die *Kultur als integrierende Kraft* und nicht so sehr die Politik hatte die bestimmende Rolle für die ganze Geschichte von Griechenland: „Worin die Griechen ein einiges Volk gewesen sind, das ist die Bildung. Durch diese haben sie sich selbst von den andern ausgeschieden, denen sie den Namen der Barbaren gaben. Im Felde griechischer Kunst und Wissenschaft fühlt jeder von uns sich heimisch und findet dort seinen Genuß. Hier fängt der bewußte Zusammenhang der Kette der Tradition an.“ (Ebd., S.553)

Worin besteht nun diese *integrierende Einstellung von Griechenland*? Was ist eigentlich der griechische Geist? In der Fremdartigkeit sehen die Griechen vielfache geistige Anregungen, die aus Ägypten, Kleinasien, Kreta kamen. Aber das „Empfangene“ wird von den Griechen „angeeignet“ und „erschaffen“ und dadurch zur *eigenen* Bildung und Kultur erhoben. Aber dieser Geist zeigt zugleich den Begriff des Geistes überhaupt, insofern der griechische Geist der erste Geist ist. Diese Struktur hat Hegel auf folgende Weise ausgeführt: „Was wir empfangen haben, ist aber für uns auch zunächst ein *Fremdartiges* gewesen, und indem wir es uns aneignen und erschaffen, bilden wir ein Neues. So hat auch die griechische Bildung eine gebildete Voraussetzung, an der das Volk sich hervorgebildet, die es aber zugleich auch umgearbeitet hat.“ (Ebd., S.553–554)

Hegel hat auch die *fremden Götter und Religionen* auf ähnliche Weise als Anregungen für die Griechen angesehen: sie sind zuerst ein *Empfanges*, *Gelehrtes*, auch

Fremdes gewesen, aber „dazu die Tätigkeit des Geistes, die Produktion gekommen ist, die das Empfangene, umbildet. Wie in der Bildung überhaupt, so haben die Griechen allerdings auch in der Religion Fremdes empfangen; aber daß sie dieses umgebildet haben, macht eben ihre Bildung aus. Sie haben das asiatische Prinzip aufgenommen, aber auch aufgehoben. Es ist eine Tätigkeit, die nicht selbstständig von sich ausgeht, sondern etwas Fremdes aufnimmt, aber es nicht läßt, wie es ist, sondern es umbildet.“ (Ebd., S.566) *Der griechische Geist ist „dieser umbildende Künstler“.*

Die *Demokratie* als griechisches politisches Prinzip steht in engem Zusammenhang mit der griechischen *Bildung*, die auch die *Lebensformen* der Griechen beeinflusst hat, was man besonders in Athen erfahren konnte. Das Prinzip dieser Lebensform stellt die *Urbanität* dar, die die Kultiviertheit der interindividuellen Beziehungen und den *Respekt von dem Anderen* in sich enthält. Über diesen *Zusammenhang von Politik, Bildung und Verhaltenskultur* hat Hegel eine sehr feine, auch für uns akzeptable Analyse geliefert: „Wesentlich sind für die athenische Art die Betriebsamkeit, die sittliche und rechtliche Gleichheit der Bürger, innerhalb deren sich die Verschiedenheit der Individuen geltend machen konnte. Die Privatpersonen haben im Verkehr gegeneinander eine Urbanität, die sehr fein, delikat ausgebildet ist, eine Höflichkeit der Sache nach ohne die ausdrücklichen festen Formen, die zu unserer Höflichkeit gehören. Diese *Urbanität* enthält eine fort-dauernde Anerkennung des Rechts des anderen in Ansehung dessen, was ich sage, so daß ich sogar dies respektiere, ob der andere mich hören will. In allem, was ich sage, liegt nämlich etwas wie eine Anmaßung; denn indem ich etwas versichere, fordere ich den andern gleichsam zu einem Ja auf. In den Platonischen Dialogen ist diese beständige Rücksicht auf den anderen sehr deutlich wahrzunehmen. Die Urbanität erfordert, daß ich nichts tue, was ein Imponierenwollen gegenüber dem anderen verriete. *Bei den Athenern ist Bildung die Form ihrer Handlungen ...* (hervorgehoben von mir – E.R.).“ (Ebd., S.625)

Aber Hegel hat auch gewisse *Schwierigkeiten in der Fremdartigkeit* des Ursprungs der griechischen Geschichte und Bildung gesehen. Solche „zufällige Momente“ des fremdartigen Ursprungs der Religion wie „*Lokalgottheiten*“, haben zum „Zerstreuten des Anfangs des griechisches Lebens“ geführt. In Griechenland ist alles zuerst zerstreut gewesen und dann in eins zusammengefaßt worden. (S. Ebd., S.590) Aber dann sind die *fremden* Religionen, Gottheiten, Mythen verarbeitet und umgebildet worden: „Die fremden Mythen waren fremdartig gegen den griechischen Geist überhaupt; das Fremdartige und das Anfängliche überhaupt, sowohl Fremdes wie Einheimisches, ist von den Griechen zu Geistigem gemacht worden. In dem Geiste aber sind die Naturgegenstände, die alten Götter, alle erhalten, und es sind von der Fremde die besonderen Züge mit herübergekommen, so daß diese Züge an den griechischen Individualitäten etwas Äußerliches gewesen und zu einer besonderen bedeutungslosen Geschichte geworden sind oder eine üble Bedeutung erhalten haben. Von Zeus werden eine Menge skandalöser Liebschaften erzählt.“ (Ebd., S.594)

Über die „Vielheit“ und „Mannigfaltigkeit“ der griechischen Götter hat Hegel in bezug auf das *abstrakte Eine* und das *Fatum als Geistloses* folgendes bemerkt: „Diese Vielheit forderte auf, zur Einheit zu gehen, die aber für die Griechen notwendig abstrakt bleiben mußte, weil aller geistige und sittliche Inhalt der besonderen Gestaltungen angehörte, so daß die Einheit, die über diesen wäre, nur das Inhaltslose, das nicht Gebildete sein durfte. Über diesem Mannigfaltigen der Göttergestalten schwebt also die Idee des Einen (das jüdische Prinzip – E.R.), eine Einheit, die höher ist als sie, vor der sie sich fürchtend vorgestellt werden: die Notwendigkeit, das *Fatum*, das Letzte von allem ... Das *Fatum* ist der Vorsehung, d.h. der göttlichen Macht, insofern sie nach der Vernunft wirksam ist, entgegengesetzt. Die Götter sind freundlich gesinnt; sie befinden sich in freundlichem Verhältnis zu den Menschen, denn sie sind geistige Naturen. Das *Fatum* ist aber das Geistlose, die abstrakte Macht, die Notwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß sie das Geistlose ausmacht. Das Höhere, daß die *Einheit als ein Subjekt, als der eine Geist* (hervorgehoben von mir – E.R.) gewußt wird, war der Griechen noch nicht bekannt.“ (Ebd., S.595–596)

Die *schöne Individualität* des griechischen Geistes, die ohne Zweifel eine Beziehung zur Vermischung der Völker und Kulturen hat, kann aber nicht die höchste Stufe der Geschichte sein. *Schönheit ist noch nicht Wahrheit* – sagt Hegel. Zur Wahrheit des Geistes gehören die *freie Idealität des Gedankens* und die *unendliche Subjektivität, das Gewissen*, die hier ihre Stelle noch nicht haben: „... der Bruch ist noch nicht geschehen, daß die selbstständige unabhängige Individualität in Gedanken zu bestimmen sucht, was sittlich und recht ist, und das nicht anerkennt, was sich für ihre eigene Einsicht nicht rechtfertigt.“ (Ebd., S.599) Es ist wahr, daß die Innerlichkeit dem griechischen Geiste ganz nahe liegt, „aber in die griechische Verfassung hat sie nur als Verderben eintreten können; denn das Prinzip der subjektiven Freiheit ist für diese Verfassung noch ein heterogenes Prinzip.“ (Ebd., S.600) Eben das Prinzip des freien Gedankens, der Innerlichkeit des Menschen, die eigene Einsicht und Entscheidung haben den Bruch und das Verderben in Griechenland hervorgebracht. Am besten sieht man es am Beispiel von *Sokrates*: „In den Bürgern, so wie sie schnell sich zur Beratung versammeln, muß bald das Gefühl lebendig werden, daß sie selbst die Entscheidung haben. So hat namentlich in Athen das Volk sich die Entscheidung angemaßt; dort war es, wo sich bei Sokrates das freie Selbstbewußtsein näher zu zeigen begann. Sein Genius bestimmt sich aus sich selbst; er hatte sich zur Innerlichkeit emporgehoben, obwohl ihm sein Dämon selbst noch wie ein Fremdes erschien ... Wie damals Sokrates aus seinem Dämon geschöpft hat, so sind im politischen Leben die besonderen Ansichten der Volksredner geltend gemacht worden und das Entscheidende gewesen; die Demagogen und das Volk haben die Beschlüsse aus sich genommen. Zugleich ist aber damit das Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfassung eingetreten.“ (Ebd., S.612–613). Wir bewundern die Werke der Griechen, und sie seien *unser Muster*; dessenungeachtet liege in ihrem Prinzip eine *Beschränktheit* – summiert Hegel seine Auffassung über die Griechen.

Römische Welt: das Prinzip der Subjektivität und die „reine Selbstsucht des Willens“ gegen andere

Die *Fremdartigkeit der Innerlichkeit* bei den Griechen wurde dann bekanntlich durch das Christentum, im Prinzip der „neueren“ Zeit überwunden: „Die frei für sich werdende Individualität entsteht aber auf doppelte Weise, einmal als die allgemeine Idee des Wahren, dann als die besondere Idee der Subjektivität, worin die Leiden-schaften und die Willkür der Individuen zusammengefaßt sind.“ (Ebd., S.641) (Nebenbei bemerkt, hat so die Innerlichkeit an sich eine theoretisch-epistemische Strukturebene und zugleich eine praktisch-sozialontologische Ebene erhalten, die der Einordnung und Aufteilung des Geistes im enzyklopädischen System entspricht.) Die Entwicklung der so verstandenen Innerlichkeit ist für Hegel eine der entscheidendsten Fragen der nachgriechischen Geschichte, die aber *hic et nunc* nicht ausführlich behandelt werden kann.

Es sei gestattet, kurz daran zu erinnern, daß auch in der *Geschichte der Römer wie auch der germanischen Völker die Berührung mit den anderen Völkern, Religionen und Kulturen eine wichtige Rolle spielte*. Es gibt aber einen großen Unterschied zwischen den Griechen und den Römern in den Berührungsformen mit den fremden Religionen und Gottheiten. Hegel stellt folgendes fest: „Cicero leitet *religio* von *religare* ab ... Bei den Römern ist es in der Tat die Gebundenheit, was den Inhalt der Religion ausmacht; bei den Griechen dagegen ist es die Freiheit der Schönheit und bei den Christen die Freiheit des Geistes ... So tritt mit der Beschränktheit die Innerlichkeit selbst auf.“ (Ebd., S.676) Die *römische Religion* ist die *ganz prosaische* der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens, die mit der Schönheit der Gottheiten der Griechen kaum etwas gemein hat. „Aus Angst und Not haben sie (die Römer – E.R.) ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen.“ (Ebd., S.678) Aus Angst und Not Gottheiten zu haben ist für Hegel unakzeptabel und dieser Weg ist mit der Fremdartigkeit des Ursprungs der griechischen Kultur nicht zu vergleichen.

In der *politischen Geschichte* kann ein ähnliches Verhalten bei den Römern beobachtet werden: „Das Verhältnis zu anderen Nationen war das Verhältnis der reinen Gewalt, die nationale Individualität der Völker forderte die Römer nicht zum Respekto auf, wie dies heutigentags der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, die Staaten waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existierend anerkannt. Das gleiche Recht des Bestehens führt einen Staatenbund mit sich wie im neuen Europa, oder einen Zustand wie in Griechenland, wo die Staaten unter dem delphischen Gott gleichberechtigt waren. Ein solches Verhältnis gehen die Römer nicht zu den anderen Völkern ein, denn ihr Gott ist nur der Jupiter Capitolinus, und sie respektieren die *sacra* der anderen Völker nicht (so wenig als die Plebejer die der Patrizier,) sondern als Eroberer im eigentlichen Sinne plündern sie die Palladien der Nationen.“ (Ebd., S.704) Das römische Prinzip ist und bleibt die *reine Selbstsucht des*

Willens gegen andere. Hier tritt die andere Kulturen fruchtbar in sich integrierende Kraft des europäischen Geistes nicht auf; die Römer haben auf andere Weise zum abendländischen Prinzip und zur europäischen Kultur beigetragen.

Das abendländische Prinzip: unendlicher Wert des Menschen als Menschen

Mit dem Prinzip der Subjektivität hat der römische Geist den Boden für das Christentum, für eine höhere geistige Welt bereitet, was das „abendländische Prinzip“ darstellt. Damit haben wir die höchste Gestalt des europäischen Geistes erreicht. Abgesehen von dieser hierarchischen Struktur, findet man hier auch anregende Überlegungen zum Thema der intersubjektiven Beziehungen bzw. der Berührungen der Völker, der Nationen miteinander. Eine der ersten Folgen des Christentums ist „die Verbannung der Sklaverei; diese ist im Christentum unmöglich, denn der Mensch ist jetzt das, was er an sich ist, betrachtet. Damit wird er auf ganz allgemeine Weise in Gott angeschaut; ... ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon *als Mensch, unendlichen Wert* und eben dieser unendliche Wert hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf. *Er gilt nicht als Jude oder Grieche, als Wohl- oder Schlechtergeborener, sondern als Mensch.* (Hervorgehoben von mir – E.R.).“ (Ebd., S.745–746) Eine ähnliche Formulierung des Wertes von Menschen als Menschen findet man in der berühmten Passage der *Rechtsphilosophie*: „Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.“ (TW Bd 7, § 209, Anm. S. 360.)

Das Prinzip der Freiheit gehe *aus der Innerlichkeit in die Welt* aus, wie Hegel es auch in der *Rechtsphilosophie* feststellt: „In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein ... Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung.“ (Ebd., § 261, Zus. S.410.) Mit dieser Neuordnung haben die Völker „Recht, nicht Vorrechte“ erhalten, was auch den Römern zu verdanken ist.

Es stellt sich die Frage, *wie dieses Prinzip in der Wirklichkeit durchgeführt* wurde und wie es die Berührungen der Völker beeinflusst hat. Die „Neugestaltung der europäischen Welt“ vollziehe sich in einer langsamen, *widerspruchsvollen Entwicklung* – sagt Hegel. (Vgl. WPWG Bd II–IV, S.797.) Das abendländische Prinzip ist das Wahre: „der Wille ist getrieben von dem Wahrhaften; aber er ist noch trübe, und so

müssen wir oft dies gerade auf die entgegengesetzte Weise beurteilen, als es in der Geschichte der Völker erscheint ... Europa kommt zu Wahrheit, indem und insofern es sie zurückgestoßen hat.“ (Ebd., S.757) Diese Widersprüchlichkeit der neueren europäischen Geschichte stellt ihren Hauptcharakter bei Hegel dar. Die *Widersprüchlichkeit* gilt auch für den *Verkehr* des vorliegenden weltgeschichtlichen Volkes mit den anderen oder fremden Kulturen: „Die Germanen haben den Trieb einer Entwicklung durch eine fremde Kultur erhalten: ihre Bildung, ihre Gesetze und Religion sind fremd. Die Entwicklung hat also mit dem Äußerlichen begonnen, erst später erfolgte das Insichgehen. Die germanischen Völker waren, als sie sich über die römische Welt verbreiteten, in der Kultur noch ganz zurück ... Die germanische Welt hat die römische Bildung und Religion als fertig aufgenommen ... In Kunst und Philosophie war dieselbe Fremdartigkeit.“ (Ebd., S.758–759) Aber es lebte in der germanischen Welt ein vollkommen *neuer Geist*, der sich aber in einem langen Prozeß entfaltet; die Erneuerung der europäischen Welt war zunächst nur eine Aufgabe und sie kann sich nur in einem langen Prozeß vollziehen. In diesem Prozeß handelt es sich um die *größte Entzweiung der Geschichte Europas*. Wie sollte diese Feststellung von Hegel verstanden werden?

Das christliche *Prinzip* soll sich in der *Welt* verwirklichen, was sehr schwer ist, weil das *Gemüt* der betroffenen Völker, d.h. der Germanen dafür noch nicht reif ist: „Die Stumpfheit der germanischen Gemütlichkeit wurde nun in Verbindung gebracht mit dem Ausgebildetsten, mit der *christlichen Religion*, die alles, was in der Römerwelt Gebildetes war, in sich aufgenommen hatte ... Dieses, das Heterogenste, wurde nun auf die germanischen Völker gelegt, in sie hineingearbeitet. Es ist keine ruhige Entwicklung eines Prinzips, wobei Fremdes nur das Verhältnis eines Erregers hat, sondern dieses Heterogene wurde als ein ungeheueres Gewicht auf die Menschen gelegt. *Es ist die größte Entzweiung, die die Geschichte aufzuweisen hat.* (hervorgehoben von mir – E.R.) „(Ebd., S.787) Die rohen Gemüter sind sogar durch das Christentum nur noch roher und grausamer geworden; so ist die damalige Zeit ein schreckliches Schauspiel der furchtbarsten Losgebundenheit. Deswegen stellt die *Überwindung der Fremdartigkeit des Christentums bei den germanischen Völkern die größte Entzweiung der Geschichte Europas* dar. Erst nach Jahrhunderten nimmt die Geschichte eine ganz andere Richtung, als die Reformation als nächste und höchste Erneuerung des schon christlichen Europas von den germanischen Völkern initiiert und durchgeführt wird. Nämlich: „Die germanischen Völker haben die Aufgabe, eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen.“ (Ebd., S.797)

Die Bildung und die Kultur nahm in diesem langsamen, widersprüchlichen Prozeß eine andere Gestalt an – die *europäische* Bildung und Kultur, der eine übernationale, universale Bedeutung beigemessen wurde, in der das Prinzip dieser Kultur an sich die *Einheit der zu Europa gehörenden regionalen, lokalen, nationalen Kulturen garantiert*. Diese entwickelte Kultur ist aber ein Resultat der *Umarbeitung* der den Germanen ursprünglich fremden Kultur der Römer. Hegel spricht *selten über*

deutsche oder germanische Bildung, vielmehr über die „europäische Bildung“. Man kann sagen, daß Europa seinem Konzept nach nicht nur mit der Reformation und der dazu gehörenden einheitlichen und universal gewordenen europäischen Kultur identisch ist. Sie hat auch ihre Quellen und die vorherigen Epochen in sich aufbewahrt. Die europäische Kultur ist keine griechische, jüdische oder germanische, aber sie enthält auch diese in sich; sie ist ein Resultat der Berührungen von Völkern und Kulturen, in der die ursprünglichen Kulturen im Hegelschen Sinne aufgehoben sind: keine der ursprünglichen Kulturen hat ihre ursprüngliche Form in der europäischen Kultur mehr, aber alle haben dazu beigetragen und alle sind darin aufbewahrt.

Andererseits hat Hegel betont, daß die Reformation als *geistige Bildung Europas* für die europäische Kultur der neueren Zeit einen besonderen Status hat. Wie ist es zu verstehen? „Die Periode nach der Reformationszeit ist die der formellen Bildung des Verstandes. Die Religion hat in sich fertig; sie hat rechtliche Existenz und bleibt deshalb aus dem Spiele. Deshalb fallen auch in dieser Periode nur noch politische Kriege, keine religiösen ... Denn jetzt wird die Entwicklung in die Innerlichkeit gelegt ... Das Subjekt, das an sich gilt, erwirbt sich die Form der Allgemeinheit.“ (Ebd., S.910) Welche Komponenten hat diese europäische Bildung, die ihre Grundlage in der Reformation hat? Die Erfahrungswissenschaften blühen auf, die Wissenschaften trennen sich von der (katolischen) Kirche, von der Autorität überhaupt. Die Freiheit wird „praktischerweise“ genommen und realisiert, wodurch das *Andere den Status des Wahren, des höchsten Wertes von Europa* erreicht: „Nur für den freien Menschen ist das Andere ein Wahres; er sucht im Einzelnen Dinge nicht die Erscheinung des Göttlichen, sondern läßt die Außenwelt als das Äußerliche gelten und wendet sich praktischerweise an sie. So muß diese Tätigkeit in der Außenwelt für sich im Bewußtsein berechtigt sein mit der Bedeutung, daß der Mensch solches Bewußtsein vor Gott bringen darf.“ (Ebd.) Die *protestantische Einstellung zu Gott und zur Welt stellt die „wahrhafte Art und Weise des Individuums, sich in besonderen Verhältnissen der Existenz zu benehmen“*, dar. Dies ist die Verhaltensweise des Protestantismus, die „*Rechtschaffenheit*“, d.h. „Gott, in den besonderen Verhältnissen sich betätigend“.

Die *Schönheit der europäischen Kultur* wurde in der griechischen begründet und verwirklicht, die aus der Berührung mit anderen Völkern und Kulturen entstand. Eben die Fremdheit des Ursprungs war eine Quelle der Schönheit dieser Kultur. Die *Wahrheit der europäischen Kultur* wurde durch die Reformation und den Protestantismus begründet und ausgeführt, in der die *praktisch-prosaische Art und Weise* des Verhaltens zur Welt, die *Rechtschaffenheit mit der Innerlichkeit des Subjekts als Selbstbeziehung, Selbstbeherrschung und seine eigene Freiheit* überhaupt entfaltet wurden. Offensichtlich führte Hegel in diesem Konzept die Grundlage und die Grundstrukturen der *modernen (bürgerlichen) Gesellschaft* vor, die er in seiner *Rechtsphilosophie* eingehend dargestellt hat. Die selbständig gewordene moderne bürgerliche Gesellschaft ist zugleich als ein Resultat der protestantischen europäischen Bildung und Kultur zu verstehen, wie es später auch Max Weber ausführte.

Exkurs

In der obigen Ausführung kam zum Ausdruck, daß Hegel eigentlich *drei Grundtypen der Kommunikation und der Berührungen der Völker und Kulturen* miteinander unterschieden hat. Den ersten Typ stellt die *Ausschließung* dar, die er im *jüdischen Prinzip* gesehen hat. Hegels Haupteinwand gegen dieses Prinzip war, daß alle Religionen und Kulturphänomene eine gewisse Stufe der Geistigkeit enthalten und deswegen darf man sich zu anderen Religionen und Kulturphänomenen nicht abweisend verhalten. Das Recht des Geistes und der Geistigkeit stellen das höchste Recht im Bereich des Menschlichen dar, welches nicht verletzt werden darf. Die von Hegel präferierte Art und Weise des integrierend-affirmativen Verhaltens zu den verschiedenen Religionen und Kulturphänomenen hängt aber immer von ihrem konkreten Inhalt ab. Das *Recht* der verschiedenen Kulturen soll *dasselbe* sein, aber der *Inhalt* der verschiedenen Kulturen ist *unterschiedlich*; bei der Bewertung einer Kultur soll nicht nur das Recht dieser oder jener Kultur, sondern auch ihr konkreter Inhalt betrachtet werden.

Der *zweite* Typ, den Hegel als einen Gegenpol des ersten vorgeführt hat, ist das *liberale Prinzip*, welches er *am Beispiel der Persier* ausgelegt hat. Der erste Typ der Berührungen der Völker und Kulturen liegt darin, daß sich ein Volk negativ, ablehnend zu anderen Völkern und Kulturen verhält. Demgegenüber nimmt der zweite Typ alles an, aber so, daß die Völker und Kulturen nicht nur epistemisch unbewertet, sondern auch sozial unberührt und unverändert bleiben; die Kulturphänomene wie Sprache oder Bildung durchdringen sich nicht. Somit bleibt auch das Subjekt selbst, was es war, unberührt von anderen Subjekten. Die Berührung kann bei dem liberalen Typ keinesfalls wörtlich genommen werden, weil alles notwendigerweise stehenbleibt, wie es vor der Begegnung der Völker, der Kulturen und deren Subjekte der Fall war.

Den *dritten* Typ stellen zwei Völkergruppen und zwei große Kulturkreise, die *Griechen* und die *Germanen* dar. Gemeinsam ist ihnen die Fremdartigkeit des Ursprungs der eigenen Kultur. Die durch die Berührungen mit der Fremdheit entstandene Identität mit sich selbst ergibt eine höhere Stufe der Identität für diese Völker und Kulturen. Das Verhältnis zu den Quellen, zu den fremden Kulturen ist aber nicht das gleiche, wie es oben gezeigt worden ist. Die Griechen waren dankbar, was Hegel mehrmals betont, und sie haben das Bewußtsein des fremden Ursprungs ihrer Kultur beibehalten. Die christliche Kultur hat das römische Prinzip der Gleichheit und Freiheit auf universalistische Weise begründet und ausgedehnt. Unser Jahrhundert, sogar die ganze fast zweihundertjährige Geschichte Europas, und nicht nur die schrecklichsten Zeiten, haben auch die Gültigkeit eines solchen Konzepts untergraben.

Die Berührungen der regionalen und lokalen Kulturen, der national oder ethnisch verschiedenen Kulturen oder der vielfachen Subkulturen, oder aber der nicht gleichberechtigten Kulturen die wichtigsten Spannungen im heutigen Europa dar. Nun stellt man sich die Frage, ob man sich für diese oder jene Verhaltensweise des Konzepts von Hegel entscheiden könnte oder würde, um zur Lösung der heutigen

Probleme beizutragen? Keinesfalls, und nicht nur deswegen, weil man als Grundlage einer Stellungnahme zur Wirklichkeit die Gegenwart und nicht die Vergangenheit nehmen sollte. Aber eins ist doch sicher: nie war Hegels Auffassung aktueller als heute, daß nämlich Europas Geschichte durch die Kommunikationen und Berührungen der verschiedensten Völker und Kulturen miteinander geprägt wurde, und daß die Völker dabei trotz aller Schwierigkeiten und Konflikte immer gelernt und auch praktiziert haben, mit anderen Völkern und Kulturen zusammenzuleben, mal so leicht und elegant wie die Griechen, mal so schwer wie die „Germanen“.

Anmerkungen

¹ Zitierweise und Siglen: VPWG: G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Weltgeschichte* (1822/23–1830–31); Band 1, *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1955; Band 2–4, Hrsg. v. Georg Lasson (1917), Hamburg 1976.

TW: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1945 neu ediert v. E. Moldenhauer/K.-M. Michel. Frankfurt a. M. 1976. (Theorie Werkausgabe)

² Zum Problem der Authentizität der Nachschriften s. die Beiträge in den *Hegel-Studien* Bd. 26, Bonn 1991. In bezug auf die vorliegende Problematik sind die Beiträge v. B. Tuschling, E. Weisser-Lohmann, F. Hespe, H. Hoppe, H. N. Seelmann, A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, H.C. Lucas besonders wichtig.

³ Eine konkretere Ausführung der Aktualität von Hegels Stellungnahme für die gegenwärtigen Diskussionen zum Thema Europa sprengt den gegebenen Rahmen dieses Beitrags darüber. Aber es ist zu bemerken, daß vor allem Historiker und Politikwissenschaftler, selten Philosophen darüber diskutieren. Es ist auch bemerkenswert, daß Hegels Europa-Bild in den heutigen Diskussionen über seine *Geschichtsphilosophie* kaum eine Rolle spielt; das zeigt sich an den Beiträgen des in Debrecen und Budapest stattgefundenen Hegel-Kongresses. Vgl. dazu: *Vernunft in der Geschichte?* Hrsg. v. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann. *Hegel-Jahrbuch* Bd 1–2, Berlin 1995–1996. – Selbst die neuesten Beiträge zu Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen erörtern diese Problematik auch nicht. Vgl. dazu: *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. v. E. Weisser-Lohmann u. D. Köhler. *Hegel-Studien/Beiheft* 38, Bonn 1998.

⁴ Über den engen Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in Hegels System s. besonders: H.F. Fulda, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*, hrsg. v. D. Henrich u. R.P. Horstmann, Stuttgart 1982; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart 1993.

⁵ Zur Bedeutung der inter- und überindividuellen Strukturen beim jungen Hegel s. L. Siep, *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hegels Philosophie des Rechts*. S. o. Anm. 4.

⁶ Es geht über das vorliegende Thema hinaus, *hic et nunc* zu behandeln, wie und warum die affirmativ-integrierende Strukturebene aus dem Vernunftbegriff von Hegel eliminiert wurde und wie dieses Entfernen auch die Prinzipien und Hauptgedanken seiner Geschichtsphilosophie verarmt, sogar verfälscht hat. Es scheint unvermeidlich zu sein, die *Gesamtposition* der Hegelschen Vernunft zu rekonstruieren, um verstehen zu können, worum es sich in seiner Philosophie eigentlich handelt.

A FEJLETT NYUGAT ESZMÉNYE HEGEL POLITIKAI ÍRÁSAIBAN

SIMON Ferenc

Az Európa-fogalom nem egyszerűen földrajzi-leíró fogalom, hanem hangsúlyosan értékfogalom: értékkülönösségek gyűjtőfogalma mind a technikai-materiális, mind a szellemi kultúra területén.

Európa szerves egység. Nem egyszerűen fejlődése illetve történelme van, hanem szubsztanciális élete. Részei a nemzetek, melyek nem egyszerűen az Európa-egész részei, hanem önálló *tagok*, melyek különösségük révén önmaguk építik be részként magukat ebbe az organikus egységbe.

Egy nemzet annyiban *európai*, amennyiben ezt az önmaga-beépítést saját történelmében véghezvitte.

Hegel Európa-eszménye azonos a fejlett Nyugatról alkotott eszményével. Politikai vizsgálódásainak döntő mozzanata Németország fennálló állapota és a fejlett Nyugat értékkülönösségei közti viszony tisztázása.

A nyugat-európai színvonal és kora Németországának elmaradott állapota között feszülő ellentmondást Hegel a *megbékélés* ontológiai kategóriájával kíséri meg visszaadni.

A hegeli társadalomfilozófia megítélésében döntő szempont, hogy az az „ésszerűségében szükségszerű” valóság, amellyel Hegel megbékél, nem egyszerűen a kor *német valósága*. A kor *európai, világtörténelmi valóságának*, amelyből Hegel mindig is kiindult, jellegzetességét a feudalizmus méhében kibomlott, és egyre meghatározóbb jelentőségre szert tevő, tőkés viszonyok és a társadalmi elidegenülés ezzel párhuzamos kiteljesedése adják.

A *korabeli német viszonyok* sajátossága, hogy bennük egyszerre és egyenlő súllyal vannak jelen az ellentétes mozzanatok: a fejletlen termelőerők és a „weszfáliai béke által megszervezett politikai anarchia” (Hegel); a tőkés viszonyok fokozódó elterjedése, s a nép szellemi korlátoltsága és anyagi nyomora; az *ésszerűen praxis* és a jobbítás *elméleti szándéka*.

Hegel azonban mindig is a *fejlett Nyugat* által megvalósított társadalmi „lényegből” az ipari civilizációt kifejlesztő tőkés termelőerőkből illetve munkamódból és a francia forradalom mozgalma által létrejövő polgári szabadságból kiindulva értékelte

a német társadalmi viszonyokat. A hegeli elméleti teljesítményt épp az minősíti, hogy mennyiben tudja az eszményi lényeg és a fönnálló német valóság közt kétségtelenül meglévő különbséget elméletileg kimutatni.

Hegel első gondolkodói korszakában – annak következtében, hogy még nem vet számot az ipari és a politikai forradalom tényével és következményeivel – az észeszmény és a valóság tudatosított ellentmondása helyett egy elvont erkölcsi-demokratikus aufklérista társadalomeszmény uralkodik. Az itt kifejtett gondolatrendszer még nem a valóságos korviszonyok elfogulatlan elemzésére épülő politikai-társadalmi elmélet, hanem csak egy idealizált eszmény külsődleges vonatkoztatása az antik történeti anyagra illetve a fönnálló társadalom differenciálatlanul kezelt szerkezetére.

Az „eszményi” társadalom hegeli felvázolása mindemellett lényeges újdonságot mutat az aufklérista társadalomelméletekben, még a kanti-fichtei gyakorlat-filozófiában megfogalmazott eszmékkel szemben is.

A kanti-fichtei társadalombölcseletnek mindvégig fogyatékosága maradt, hogy az eszmények történeti realizálódásának, gyakorlati megvalósulásának kérdését reálisan föl sem vetette.

Hegel már a „republikánus korszakában” (Lukács) lényegesen túlhaladt a kanti fichtei, szubjektivistikus morálfilozófián, az eszményi állapot megvalósításának pusztá követelésén, azzal, hogy a profán gyakorlatra vonatkoztatja az „eszményt”. Az antikvitás hegeli „szép erkölcsisége”, mely ekkori társadalomfilozófiájának alapvető kategóriája, semmiképpen nem légből kapott eszmény, nem elvont filozófiai elvek kvintesszenciája, hanem a – jóllehet még differenciálatlanul kezelt, főként ideologikus elvek formájában megjelenő – *fennálló valóság eszményített ellenképe*.¹

Ez az ellenkép kétségtelenül az európai társadalom elvont értékfogalma. De Hegel a fönnálló viszonyok elemzésén keresztül megérti, hogy az egyes értékmozzanatok mindig különösek és történetiek: hogy tehát az antikvitás szerves közösségei, azok eszményített zártága és teljessége korlátolt jellegű, mint ahogy azt is, hogy e „szép erkölcsiség” viszonyai végérvényesen és történeti szükségszerűséggel visszahozhatatlanokká lettek. És éppen ez a fölismerés fogja a fönnálló valóság elfogulatlan vizsgálatára készíteni, arra, hogy a modern polgári társadalmat öntörvényűsége alapján közelítse meg.

Németország társadalmi viszonyainak, tehát az eszményben megfogalmazottak² „fönnálló” ellenképének első tablóját 1798-ban vázolja föl Hegel, a *Württemberg legújabb belső viszonyairól, különös tekintettel a magisztrátusalkotmány fogyatékoságaira* című írásában.

Hegel itt annak a ténynek a rögzítésével kezdi fejtegetéseit, hogy a württembergi állapotok történetileg túlhaladtak, melyekben, éppen ezért, a nép többé már nem töltheti be történelmi földadatait. Ez a túlhaladottság abban jut kifejeződésre, mondja Hegel, hogy a nép érzelmi és értelmi tespedtségbe jutott; „türelmes belenyugvással várja a mindenható végzetet”. „Jóllehet a változás szükségszerűségét [...] érzik és elismerik, mégis – ha el kell kezdeni valamit –, gyengeséget áruznak el, mindent meg szeretnének tartani, aminek a birtokában vannak...”³

A történelmi túlhaladottság oka Hegel szerint a szellemiség meghasonultsága, ami szükségképpen maga után kell vonja az állapotok (a politikai rendszer) megváltoztatását. „Mennyire vakok – írja Hegel –, akik hinni szeretnék, hogy továbbra is fennállhatnak az olyan berendezkedések, alkotmányok, törvények, amelyek már nem egyeznek meg az emberek szokásaival, szükségleteivel, véleményével, amelyekből elszállt a szellem...”⁴

A „túlhaladottság” jellemzése során Hegel ugyanazokat az érveket sorakoztatja föl, amelyeket korábbi írásaiban az antik társadalom bukásának körülményeiként is fölhozott: a népszellem egységének megbomlását, az emberek tespedtségét, közügyektől való elfordulását.⁵

Ez az analógia semmiképpen sem erőltetett: a *történelmi túlhaladottság meglétének objektív kísérőjelenségeit* ragadja meg vele Hegel. Persze csak a kísérőjelenségeit, és nem többet. Nem látja ugyanis azokat a (gazdasági) okokat, amelyek a „meghasonlottság” kialakulását előidézik. Igaz, hogy a változás történeti szükségszerűségére helyezi a hangsúlyt, de a viszonyok megváltoztatását illetően – mert ennek alapjait itt még nem ismeri – nincs konkrét gyakorlati javaslata.

Miután megállapította a „túlhaladottság” tényét, keresi azokat a *társadalmi erőket*, amelyek az átalakítást megvalósítanák.

De ezirányú javaslata nem a realista politikusé, hanem a metafizikus gondolkodóé: az új politikai rendszer megszervezését olyan testület kezébe [kívánja] helyezni, amely független az udvartól, s felvilágosult és becsületes emberekből áll”.⁶

Hogy egy ilyen testület föllelhetősége illúzió, az tény. Mégis vannak olyan elméleti okok, melyek némileg indokolják feltételezését. Hegel ugyanis a politikai rendszer elméleti megszervezésénél, Németország vonatkozásában nem támaszkodhat a fejlett Nyugat két meghatározó társadalmi-politikai intézményére: sem a monarcha, sem pedig a széles, népi alapú választás intézményére.

Az *egyeduralkodót* azért nem tartja alkalmasnak az új politika megszervezésére, mert az „ex providentia majorum [a legfőbb gondoskodásra hivatkozva] minden hatalmat önmagában egyesít, és semmi garanciát nem nyújt arra nézve, hogy elismeri és tiszteletben tartja az emberi jogokat”.⁷

A választójog megadását is visszautasítja azonban: „Amíg minden egyéb megmarad a régi állapotban – írja –, amíg a nép nem ismeri jogait, amíg nincs közösségi szellem, amíg a hivatalnokok hatalma korlátlan, mindaddig a nép választójogával csak azt érnénk el, hogy alkotmányunk teljesen összeomlana.”⁸

Ezekben a fejtegetésekben kétségtelenül együtt található az igaz a hamissal. E hegeli okfejtés mögött ugyanis ott lappang az a reális belátás, hogy a kor Németországában nem fejlődött még ki egy sikeres társadalmi akcióra érett népi erő. A kispolgári és plebejus tömegek – véli Hegel –, széles körű választás esetén, lokális és temporális korlátoztságuk folytán manipulálhatók lennének, így a formailag demokratikus akció anarchiába és önmaga ellentétébe fordulna. (Hogy ez a félelem mennyire reális volt, jól mutatják az 1810–20-as évek németországi pszeudó-demokratikus mozgalmai,

melyek éppen nem a polgári átalakulást segítették elő, hanem objektíve a feudális arisztokrácia érdekeit szolgálták.)

Tudjuk, hogy Hegel mindenkor a *társadalmi fejlődés objektivitását és szükségszerűségét* hangsúlyozta. Mi másnak tekinthetnénk fönti aggályait, mint az átalakulás objektív feltételei hiányára való ráérzésnek? És ez a reális meglátás indikálja aztán a *spekulatív következtetést*, a platóni „első kasztra” való hivatkozást. A „felvilágosult és becsületes emberekből álló testület” jól láthatóan egy testetlen, irreális erő: elvonatkoztatás a reálisan meglévő társadalmi szubjektumoktól, – valójában nem más, mint az *átalakulás funkcióját hordozó egyfajta metafizikai szubjektum*.

De jelen van a hegeli szövegben a néptől való kispolgári elzárkózás is. Hegel mindig is rettegett a forradalmi mozgalmaktól, a „csöcseléktől, mely vak, féktelen elemként örvög, s mint az áradat, csak rombol”. Mégsem ez a szubjektív ellenérzés a döntő, hanem az átalakulás biztosítására irányuló igény. Hegel az ész által vezérelt biztos átalakulás után vágyik, amelyet hite szerint csak gátolhat a „pillanat benyomásától vezérelt sokaság”.

A nyugat-európai fejlődés trendje és a német viszonyok, észeszmény és valóság utópikus ellenpontozásának módszertana megy tovább a *Németország alkotmányában*, „a Birodalom katasztrófájának kommentárjában” (Irritz).

Ami ebben mindjárt föltűnik, az a Németország állapotáról és jövőbeli lehetőségeiről fölvett látélet – minden más hegeli művet meghaladó – pesszimizmusa.

Ez a pesszimizmus döntően arra vezethető vissza, hogy Hegel – az ez idő tájt kifejlesztett „reflexiós forma” segítségével is – egyre mélyebben képes lehatolni a társadalmi viszonyok alapjához; egyre inkább megérti, hogy a hagyományos társadalmi struktúra (feudalizmus) szétszűzása nélkül Németország állami egysége, társadalmi előrelépése nem biztosítható; hogy az anyagi és a politikai érdekek tartományi és rendi partikularitásának fölszámolása nélkül Németország nem csatlakozhat a történelmi haladás folyamatához.

A pesszimizmust az okozza, hogy a föltárt ellentmondások (meghasonlás, izoláció, szétaprózódottság, a cselekvés hiánya, a partikularitást rögzítő feudális magántulajdon stb.) föloldásának Hegel semmiféle reális lehetőségét nem látja.

Mindamellett fölvázolja a *kibontakozás elméleti útját*, a jelen ellentmondását fölszámoló „ésszerű *praxis*” főbb mozzanatait. Ez a praxis azonban az államszervező ész praxisa, az ellentmondások föloldásának a jövőre kivetített eszményi folyamata.

Amikor Hegel megállapítja, hogy a *valóságos* gyakorlat *nem ésszerű*, akkor nem próbálja a meghasonlott valóságelemeket fogalmilag összebékíteni, hanem föléjük rendeli az állam eszményített elvét, és ebből kiindulva teremti meg a jövő társadalmának képét.

A röpirat a következő keserű fölkiáltással kezdődik: „Németország nem állam többé ... Ha feltesszük, hogy Németország állam, akkor az állam felbomlásának ezt az állapotát nem nevezhetnénk másnak, mint [...] anarchiának, ha a részek nem szerveződtek volna ismét államokká, amelyekben az egységnek legalább a látszatát nem anynyira egy még fennálló, mint inkább a hajdani kötelék emlékezete tartja fenn.”⁹

A fönnálló állapotoknak – amelyek a feudalizmus „nyomorúságos, szinte groteszk roncsát képezik” fő okát Hegel az *izolációban* látja. Mélyen reális történeti érzékkel tapint rá a német fejlődés döntő mozzanataira, amikor a német nyomorúság meghatározó okaiként a feudális szétaprózódottságot, a partikuláris érdekek önzését, a nemzeti egység hiányát emeli ki.

Az izoláció – mutat rá Hegel – a társadalom minden szférájában jelen van; ugyanúgy vonatkozik az egyes tartományi államokra, mint az egyes rendekre, illetve egyénekre. Az államiság fölbomlásának döntő oka az, hogy minden tartomány, minden rend, minden egyén a közösre, az általános érdekre való tekintet nélkül, csakis saját partikuláris érdekét hajszolja.

Ez a megközelítés uralja Hegel itteni tulajdonfelfogását is. Ez az írás a *magántulajdont* a szabadság realizálhatóságának gátjaként tárgyalja. Némileg anakronisztikusan, a jelenségnek csak az egyik oldalát látva, azt hangsúlyozza, hogy a modern korok „kizárólagos tulajdona az egyesek érdekeit elkülöníti egymástól”, ami végső soron szabadság-nélküliségre, illetve az egyének kölcsönös függőségére vezet.¹⁰

Hegel a meglévő német *alkotmányt* is pusztá magántulajdonnak nevezi, az önmagukat túlélte feudális rendek, céhek stb. magánbirtokának, amely éppen e magánjellege folytán veszítette el minden reális vonatkozását a társadalmi egészre.

„A politikai hierarchia minden egyes tagja, minden uralkodói ház, minden rend, céh, mindegyikük, melyek az állammal szemben jogokkal és kötelezettségekkel bírnak, maguknak szerezték meg ezeket, s az állam, saját hatalmának ilyen mértékű megcsorbítása mellett sem tesz mást, mint egyszerűen megerősíti, hogy a hatalmat elragadták tőle.”¹¹

Ez az alkotmány azonban nem maradhat fönn, hiszen a régi feudális viszonyok maradványa, és éppen ezért „nem felel meg ma már a nemzet tényleges szociális és gazdasági állapotának”. Egy állapotot fönn tartani „azért mert az *adott*, – nos egy ilyen gyakorlat „szemben áll az ész minden mértékével és parancsával.”¹² A *különös érdekek túlsúlya* objektíve teszi lehetetlenné a „valóságként létező általánosságot” megjelenését, vagyis a történelem objektív törvényszerűségeinek Németországban való érvényre jutását.

Hegel tehát nem hagy kétséget a valóság „nyomorúságának” döntő okát illetően. Nem a szellemi „fogalmi általánosság” hiányzik Németországban, hanem a cselekvés, egy ebben kifejeződésre jutó olyan birodalmi érdek, mely a tényleges társadalmi viszonyokban alapozódik meg. Ehelyett azonban minden rész izolált az egésztől, az általánostól. És ez az izoláltság nemcsak az általános érdekek megvalósulását teszi lehetetlenné, hanem az egyes részek fönnmaradását is veszélyezteti. Jogos tehát Hegel végkövetkeztetése: „Ha az elszigeteltségre való eme törekvés az egyetlen mozgató elv a német birodalomban, akkor Németország feltartóztathatatlanul halad bukásának mély szakadáka felé.”¹³

Ezzel a végkövetkeztetéssel tulajdonképpen befejeződött a fönnálló viszonyok hegeli bemutatása. A föladat most már az lenne, hogy a föltárt okok alapján Hegel fölvázolja azt az *eszményi struktúrát*, amely közömbösíteni képes a dezorganizáció

okait, amely normális mederbe képes terelni a társadalom elszabadult, pusztító erőit, s amely, fogalmából adódó racionalitásával, gátat tudna szabni az irracionális erők burjánzásának.

Az 1801–02-ben kidolgozott „metafizikai” módszertan, a gazdasági szféra különös ellentmondásainak az állam általánosságában való föloldása, az itteni kifejtést is uralja. Hegel hamis idealizálása ott van, hogy az öntörvényű objektivitással rendelkezőnek nyilvánított politikai szférában kívánja föloldani a gazdasági szféra antagonizmusait, mivel számára az állam képviseli a történelem racionális elvét, s benne kulminál a metafizikai értelemben vett szabadság, benne intézményesül az észkövetelmény.

Az az *állam-kép*, amelyet Hegel itt fölvázol, már magán viseli a részleteiben csak később kidolgozott *organikus állameszme* fő jegyeit. Olyan *kompenzáló erő* ez, amely (logikai) „közép”-státuszánál fogva kiegyenlíti az ellentétes „szélsők” különbségeit; olyan *tagolódott egész* (totalitás), amelyben – ahogyan azt Hegel majd 1817-ben megfogalmazza – „a részek különös, alárendelt részeket képeznek”¹⁴; olyan *erkölcsi közösség*, amely az egyének élő kapcsolataként, a szabad emberek tudatos egyesüléseként áll fönn.

A hegeli „állam” kétségtelenül eszményített intézmény; mindazonáltal nem csupán „eszmény”, amely téren és időn kívül „lebeg”.

Fölismerhető benne az angol „dicsőséges forradalom” államberendezkedése, persze lényeges eszményítés, átszellemítés közvetítésével, valamint az a napóleoni etatiszta gondolat, melynek realizálása (Napóleon államszervezési tevékenysége és háborúi révén) épp ezekben az években bontakozott ki Európában.

A hegeli állam *totalitás*, de nem *totalitárius* szervezet. A kommentárirodalomban nem egy helyen található olyan vélemény, mely szerint a hegeli állam totalitárius, elidegenült illetve elidegenülést termelő intézmény, mely egyre inkább maga alá veti az egyéneket, azok minden szabadságkövetelményével és törekvéseivel egyetemben.

H. Heller például úgy minősíti Hegel államfölfogását, mint „a brutalitást megalapozó reális hatalomelméletet.”¹⁵ De még Marcuse is úgy látja, hogy Hegel államfölfogása a „szabadság új értelmezéséből adódik”, amelyben a „kényszerítés”, az „alávetés” mozzanata kerül előtérbe.¹⁶

Hegelnél azonban az a mozzanat uralkodik, amely a Fichtével szembeni – az 1801-es *Differenz-Schrift*-ben kifejtett – polémiáját is meghatározta. Egyrészt az egyének kiteljesedett szabadsága nem mond ellent az „egész” szabadságának, másrészt a közösség az egyén szabadságát nemhogy korlátozná, hanem inkább kibontakoztatja.

Hegel már az alkotmányról szóló írásában is hangsúlyozza, hogy az állam a „vontkoztatási pont” funkcióját csak az „egésszel való életösszefüggésben” tudja betölteni. „Az anarchia különbözik a szabadságtól – írja-. Hogy a szabadság *szilárd kormányzatot* követel, az mélyen bevésődött az emberek tudatába, de éppoly mélyen az is, hogy a törvények megalkotásában és a legfontosabb államügyek intézésében a nép közreműködésétől nem lehet eltekinteni.”¹⁷

Szó sincs tehát itt korlátlan hatalomról. Az állam az egyes részek (egyének, rendek stb.) szabadságát saját tevékenységi körükön belül meg kell hogy tartsa, ezt nem

korlátozhatja; csakis arról kell gondoskodnia, ami az „egészre való vonatkozásban” jelenkezik. „Ha a hatalom egy közösségnek nem engedi megtenni azt – írja Hegel –, amit az véghez tud vagy akar vinni, amennyiben ez nem az egészre (Ganze) való vonatkozásban áll, akkor ez a fölösleges beavatkozás türannizsként jelenik meg.”¹⁸

(Az országos karok és rendek württembergi felszámolásakor Napóleon mérgesen mondta a miniszternek: »Uram! Én önt szuverénnek tettem, nem pedig despotává!« A német fejedelmek a szabad monarchia fogalmát még nem fogták fel, még csak ízelgetik.”¹⁹ – írja Hegel Niethammerhez írt levelében 1807. Aug. 29-én.)

Az állam tehát nem avatkozik bele az egyének tevékenységébe, ha saját biztonsága ezt nem követeli meg. Az állam csak akkor lép közbe, ha „magánvalóan sértetetlen szabadságát” az egyesek veszélyeztetik. Egyébként csak *kompenzálja* az egyesek „természetes centrifugális tendenciáit”, és így tartja fenn a társadalom és-szerű rendjét.

Az államnak ebből az elemzéséből azonban már egyértelműen kitetszik a hegeli államfölfogás – egész életében fennmaradó – legfőbb gyengéje is.

Hegel – illuzórikusan – nem úgy tekint az államra, mint valami külső-idegenre, amelyben az elidegenülés viszonyai intézményesültek, hanem éppen ellenkezőleg: mint *közösség-formára*, mint az elidegenülés alóli fölszabadulás céljára és eszközére.

Ennek a misztifikációnak kettős alapja van.

Hogy Hegel idealizálja az államot, hogy nem fogja föl annak osztálytermészetét, az részben a németországi fejletlen osztályviszonyoknak a következménye. Mint Marx írja A német ideológiában: a kor német társadalmában „sem rendekről, sem osztályokról nem lehet beszélni, legfeljebb egykori rendekről és meg nem született osztályokról [...] Az állam ily módon látszólag önálló hatalommá szerveződött [...] Ebből a helyzetből magyarázható [...] a Németországban forgalomban lévő valamennyi illúzió az államról.”²⁰

Persze Hegel a Nyugat fejlett osztályviszonyait is ismeri, s államkoncepciója kiépítésénél – meghatározó módon persze majd a Jogfilozófiában – ezekből az állapotokból indul ki.

Észeszmény és valóság, a fejlett Nyugat ideális rendszere és a német állapotok viszonyának hegeli ellenpontozását a *napóleoni háborúk* eseményei tovább erősítik. A változás lényege abban ragadható meg, hogy Hegel az 1806-os évektől kezdve egyre kevésbé elégszik meg bizonyos elvont szabadságelveknek a társadalom reális gyakorlatától való számonkérésével, s egyre inkább közelít a fejlett Nyugat valóságos társadalmi folyamatainak – szinte azt mondhatnánk: szociologizáló módszertani – vizsgálatához.

Távolabb kerül például attól, hogy a francia forradalomnak (az új alkotmányjogi berendezkedésben intézményesült) szabadságelveit mint a történeti szükségszerűség pusztá „metafizikai princípiumait” fogja föl. A változás objektív alapja a forradalom „örökségének” napóleoni kiterjesztése. Napóleon erős központi hatalma (későbbi szóval: a bonapartizmus rendszere) Hegel számára olyan erőként jelenik meg, mely – hite

szerint – az ipari civilizáció kialakulásával együtt járó antagonizmusokat, a gazdasági szféra dezorganikus mozgásait közömbösítheti.

És ugyanígy a politikai „felépítményben” is. Hegel úgy gondolja, hogy az új „bonapartista” alkotmányjogi elvek, az új típusúan *polgári alkotmányos berendezkedés* nemcsak arra képes, hogy fölszámolja a feudalizmus rendjeinek kiváltságait és a politikai anarchiát, de arra is, hogy a nép és a legfelsőbb hatalom között „közvetített” egységet hozzon létre.

Hegel lelki szemei előtt tehát föl villan egy *ésszerű* és egyben *tárgyi praxis* megvalósításának lehetősége. Ez a lehetőség most még *Németország vonatkozásában sem tűnik elvontnak*. A Rajna-vidék gazdasági forradalmasodása, a tizenhat német államot tömörítő Rajnai Szövetség megalakulása, a III. Frigyes Vilmos uralkodásának első nyolc éve alatt Poroszországban megtett liberalizálási kísérletek, Németország egyáltalában való gazdasági és politikai erjedése némileg alapot szolgáltatnak Hegel elvárásaihoz.

1807 novemberében (már Bambergből) így ír Niethammernek: „Mostanáig azt látjuk a franciák utánzásával kapcsolatban, hogy [a forradalom eredményeinek] csak az egyik felét veszik át és a másik felét veszni hagyják; azt a másik felét, amely pedig a legnemesebbet tartalmazza: a nép szabadságát, a népnek a változásokon való részvételét, a döntéseknek vagy legalábbis a határozatok okainak a nép elé terjesztését. Az elhagyás következtében amaz első rész teljes mértékben saját ellentétébe fordul át: önkénnyé, durvasággá, nyersességgé, kiváltképpen némasággá, a nyilvánosság gyűlöletévé, kiszípolozássá és pazarlássá. Ezáltal lép fel a másik oldalon a szolgálalkúsággal és alávalósággal szembeni érzéketlenség, kedvetlenség és közömbösség.”²¹

A felsorolt szimptómák oka Hegel szerint az, hogy Németország nem rendelkezik alkotmánnyal, nincs erős központi hatalom, amelyben az állami hivatalok konkrét tevékenységi és hatáskörrel bírnának, azaz a német állam „nem rendelkezik a szabadság fő mozzanatával”. „Mégsem tekinthető csekélynek az, amit Németország Franciaországtól tanult, és a németek lassú természete idővel még sokat profitálhat ebből.”²²

Látható, hogy Hegel számára a *francia forradalom igazi elvei nem mások, mint egy alkotmányos berendezkedés fő jogi elvei*, azok az alapelvek, amelyek – bár némileg módosult formában – a Jogfilozófiában felvázolt ideális alkotmányjogi berendezkedés fő tartalmát alkotják majd.

Ami ebben az 1807-es levélben különösen figyelemreméltó, az az, hogy szemmel láthatóan fölerősödik Hegelnél a hatalom *demokratikus* eleme. Ha egybevetjük az 1798-as Württemberg-töredékkel, ahol Hegel nem látta realizálhatónak a „felvilágosulatlan, a vak engedelmességhez szokott, és a pillanat benyomásaitól vezérelt sokaságnak átengedni képviselői megválasztását”²³, vagy ideállítjuk az 1821-es Jogfilozófia egyik fejtegetését, miszerint „inkább úgy áll a dolog, hogy a nép [...] azt a részt jelenti, amelyik nem tudja, hogy mit akar”²⁴, akkor szembeszökő e sajátosság.

Az *ésszerű* és *tárgyi praxis* Németországban való realizálhatóságának illúziója tükröződik *A szellem fenomenológiájának* „Az önmagában bizonyos szellem. A morálitás” c. fejezetében is.

A Fenomenológia megírása után azonban, 1808-ban – amikor pedig a világformáló gyakorlat, a francia forradalom akarátának grandiózus végrehajtása még a tetőponton van, és Németországnak is vannak esélyei a társadalmi megújulásra (gondoljunk Stein ún. „októberi ediktumára”) – Hegel már így fakad ki: „az elméleti munka – nap mint nap egyre inkább meggyőződöm erről – többet hoz létre a világban, mint a gyakorlati; csak ha a képzet birodalma forradalmasodott, akkor változik meg a valóság is.”²⁵

Az idézett gondolat már előrejelzi azt a folyamatot, amelynek során az eszmény és a tárgyi gyakorlat egységének illúziója szertefoszlik. Ahogyan Hegel fokozatosan arra döbben rá, hogy a valóság „érzéketlen a jobb belátásához” és közömbös marad a filozófia követelményeivel szemben; ahogy saját egyéni sorsán is azt tapasztalja, hogy a filozófus egyre kevésbé tud beavatkozni a világ folyásába, úgy szakad le a hegeli rendszerben az egyszerű elmélet az egyre egyszerűtlenebbnek mutatózó német gyakorlatról.

A gyakorlattól való elfordulás mindazonáltal csak a napi érdekeken való felülemelkedés programjaként kerül kimondásra.

Ezek a tendenciák már Hegel 1816-os heidelbergi székfoglalójának gondolataiban jelen vannak. „Hadd köszöntsük együtt olyan szebb kor hajnalát – mondja –, amelyben az eddig kifelé fordult szellem visszatérhet magába és önmagára eszmélhet, s teret és talajt nyerhet sajátos birodalma számára, ahol a lelkek felülemelkednek a napi érdekeken, s fogékonyak az igaz, örök és isteni iránt ...”²⁶

Most mivelhogy a „valóság e sodra megtört”, Hegel a jelen reményei között említi, hogy a „közönséges valósághoz kötött érdek mellett a tudomány, a szellemnek szabad észvilága is újra felvirul”. Mindez azért következhet be, mert – írja – a „német nemzet túl van a legnehezebbjén, miután megmentette nemzetiségét, minden eleven élet alapját ... egyáltalán olyan messzire jutottunk most, ... hogy számunkra csak eszmék lehetnek érvényesek, és az, ami saját eszünk előtt igazolódik. – Közelebről azután a porosz állam az, amely értelmességen épült.”²⁷

Mindemellett persze a gyakorlatinak az elméletibe való szublimálása a tárgyi jelenen való túllépés progresszív tendenciáját a továbbiakban is fönttartja. Hegel a továbbiakban is ütközteti egymással a félfeudális német és a nyugati tőkés viszonyokat, s keresi az ellentétek túlhaladásának lehetőségét.

Hogy ez a törekvése nem jár teljes sikerrel, s hogy a visszahúzó német gyakorlat nemegyszer magát az elvet is kikezdi, az jól látható az egyesítő kísérlet talán legerőteljesebb hegeli megfogalmazásán, a *Tanácskozások a Württembergi Királyság Rendi Gyűlésében 1815–16-ban* című íráson.

Ebben a tanulmányban Hegel egy alkotmányos monarchia álláspontját képviseli a *Landstände*-vel mint a restaurációs, ellenforradalmi tendenciák megtestesítőjével szemben.

A döntő feladat Németország számára – mondja ekkor Hegel – egy belső alkotmányjogi autoritásnak a megteremtése, egy olyan alkotmánynak a létrehozása, amely ugyanúgy biztosítja a népnek és a kormánzatnak a dialektikus egységét, mint

a kormányzat tényleges hatalmát a partikuláris rendek és ezek érdekei fölött, tehát egy egységes, erős államot.

„Most az a kor jött el – írja Hegel –, amelyben az alacsonyabb szférák is visszatérnek a politikai rendszerbe és megbecsülésben részesülnek; a privilégiumoktól és jogosulatlanságoktól megtisztulva, az államba, mint egy organikus képződménybe illeszkednek be, Eleven összefüggés csak egy tagolódott egészben van, amelynek a részei maguk különös, alárendelt köröket alkotnak.”²⁸

Ennek a „metafizikai struktúrának” a valóságban való megjelenésére nyílik lehetőség Hegel szerint Németország külső szuverenitásának megszerzésével. A kormányzat erőfeszítései és a régi rendek kompromittálódása – írja – lehetővé tették, hogy „a monarchia egy képviseleti alkotmány meghatározásával, valamint egy törvényszerű állapot, és a népnek a törvényhozást illető befolyása meghatározásaival kapcsolódjon össze”.²⁹

Amikor Hegel Németország államiságának megteremtését *felülről* akarja megvalósítani, akkor ebben nem csak az játszik szerepet, hogy fél valamiféle demokratikus népmozgalomtól. A „*felülről való létrehozás*” nála a polgári társadalom értéktermészete *felől*, s az ezt megfogalmazó filozófiai elv *felől való létrehozást* jelent; egy olyan törekvés megnyilvánulása tehát, amely ki akarja zárni az államalakulás minden véletlenszerű esetlegességét, szubjektív önkényét.

Ez az a döntő ok, amiért pl. egy *államszerződés* lehetőségének koncepcióját is elutasítja. „Az államszerződés – írja – azt a hamis gondolatot tartalmazza, mintha az államban a fejedelem és az állam viszonyára, a kormányzat és a nép kapcsolatára a szerződés fogalma igazán ráillene, és a magánjog törvényes meghatározottságai [...] itt alkalmazásra kerülhetnének. ... [De] a fejedelem és alattvalók, a kormányzat és a nép közötti összefüggés – viszonyaik alapjait illetően – egy eredeti szubsztanciális egység; a szerződés viszont [...] egy megegyezés [...] egy véletlen viszony, amely a felék szubjektív szükségletéből és akaratából származik.”³⁰

A fennállóval való megbékélés egyes mozzanatait tehát már 1817-ben fölerősödnek. De ahol Hegel követeléseket fogalmaz meg – a szólásszabadságot, még a megerősödött bürokráciával szemben is; az iparszabadságot, még a dezorganizációs tendenciák fokozódása mellett is, stb. –, ott az „*ésszerű államjog*” követelései, az eszményi berendezkedés struktúrájának felvázolása a *valóság bírálatának az elemei maradnak*.

A valóságnak mint ésszerűségében szükségszerűnek fölmutatása, az eszmény és a valóság nem kevés problémát jelentő megbékéltetése Hegel *berlini korszakában* válik meghatározó mozzanattá.

A *németországi „nemzeti szituáció”*, ami a most tárgyalt időszakot, vagyis a Bécsi Kongresszustól Hegel haláláig terjedő intervallumot illeti, meglehetősen ellentmondásos.

A tőkés gazdasági viszonyok csak lassan és nehezen hódítanak tért. Többnyire háziipari, kézműipari, manufakturális termelésről lehet beszélni. A termelő üzemek kicsik: egy üzemre átlag 6–7 munkás jut.³¹

Társadalmi téren tárgyunk szempontjából a német szövetségi államoknak 1819 szeptemberében, Karlsbadban tartott konferenciáján elfogadott határozatok a legjelentősebbek. A „*karlsbadi határozatok*” a restauráció győzelmének megnyilvánulása Németországban. E határozatokban lép föl a reakció a napóleoni háborúk idején kialakult viszonylagos liberalizálódás visszavételére, a nemzeti és demokratikus mozgalmak fölszámolására. A szellemi élet területére vonatkozó legjelentősebb határozatok: az egyetemek rendőri fölügyelet alá helyezése, a diákegyesületek működésének betiltása, a cenzúra bevezetése.

Hegel filozófiájának társadalmi és politikai funkcióját, a restaurációhoz való affinitását vizsgálva azt a különös szituációt kell számításba vennünk, amelyben a modern társadalom a Napóleon-éra végén találta magát.³²

Hegel számára a *kor meghatározó kérdése* mindig is a forradalom napóleoni örökségéhez való viszony volt.

A kor Németországában *három nagy szellemi irányzat* alakult ki e kérdés megválaszolásával kapcsolatban.

Az egyik irányzat a feudális viszonyokat próbálta védelmezni. ide tartozott J. Möser, a romantikusok, a Hegel által oly kíméletlenül ostromozott német természetjog.

A második irányzat egy viszonylag szűk keresztmetszetű demokratikus szellemi mozgalom (igen gyér társadalmi bázissal), amely valamiféle polgári–demokratikus köztársaság megvalósítását tűzte ki céljául. A harmadik irányzat, amely egyben a legtágabb keresztmetszetű és társadalmi bázisú is volt, és amelyhez lényegében Hegel is tartozott, reformokon keresztül felülről létrehozandó polgári átalakulást követelt. Alapjában a *polgári gazdasági–társadalmi viszonyok kiteljesedésének* kívánt lehetőséget biztosítani alapvető politikai követeléseivel: az egységes nemzet megteremtésével, egy fölvilágosult fejedelem szükségességére való hivatkozással. Politikai követelései tehát, összességében, egy alkotmányos monarchia megteremtésére irányultak, amely társadalmi reformok bevezetésével kell hogy biztosítsa a polgári átalakulást. Ez az irányzat üdvözli az 1807-es „októberi ediktumot”, amely a rendi elzárkózottságot enyhíti; az 1810-es pénzügyi reformot, amely megszünteti a nemesség adómentességét, üdvözli a céhek fölszámolását, a megváltásos jobbágyfölszabadítást; az önálló nemzetlét megteremtésének követelésével párhuzamosan föllép a tilsiti békekötés után megjelenő nacionalizmus, a kibontakozó franciagyűlölet ellen, A Bécsi Kongresszus után képviselői liberális oppozícióból indítják meg „beadványmozgalmukat” egy alkotmány bevezetéséért.

Hegelnek a fönnállóhoz való viszonyulását így jellemezhetjük: amennyiben megértett rá az idő, úgy fokozatosan társadalmi reformokat kell bevezetni: egy új állam formájában, a privilegizált rétegek ellenállását is legyűrve, létre kell hozni a „szabadság jogi formáját”.

Ez a hegeli alapviszonyulás a fönnállóval való megbékélés jó néhány elemét is tartalmazza, de a hegeli megbékélés egy megreformált valóság szabaddá tételének módszertani eszközéül szolgál,³³ nem pedig „a karlsbadi rendőrendszer tudományosan formulázott igazolásaként.”³⁴

A megbékélés végső soron úgy megy végbe, hogy Hegel Németország társadalmi átalakulását tárgyilag megtörténtté nyilvánítja. De amikor így jár el, ebben mégis az jut kifejeződésre, hogy elismeri a kapitalista társadalom *jelenválóságát* (értsd: történetileg szükségszerű voltát), elméletileg ezt akarja kiterjeszteni a fönnálló német viszonyokra is, miközben a meghaladás valamiféle formuláját is keresi.

A fejlett Nyugat polgári jelenválóságát, annak tartalmi elemeit – ami Németországban valójában még csak a jövő – tételezi az „örök időtartamban”: a tulajdon szabadságát, a személynek és foglalkozásnak a szabadságát mint a „reális” szabadság tartalmi elemeit.

A hegeli „kritika” illetve „megbékélés” határvonalait valójában az jellemzi, hogy képes-e az általa eszményített államstruktúra és társadalmi berendezkedés, valamint a fönnálló porosz társadalom közti *diszkrepanciát tudatosítani*.

A Jogfilozófiának az ipari munkamegosztásról, a proletariátus sorsáról, a monarchia korlátozott funkciójáról, a megvalósítandó társadalmi-politikai intézkedésekről szóló fejtegetései azt a véleményt támasztják alá, hogy a fönnállóval való azonosulás tendenciája mellett a berlini megnyilvánulások is megőrzik a kritikai mozzanatokat.

A Jogfilozófia fejtegetéseiből világosan kiderül, hogy a benne fölvezetett szabad monarchia kétségtelenül nem azonosítható III. Frigyes Vilmos porosz monarchiájával; *az az ésszerű tartalom*, amelynek ésszerű formára hozását, tehát valóságformáiban való bemutatását tűzi ki alapvető feladatként a Jogfilozófia, nem egyezik meg a fönnálló politikai-társadalmi rendszerrel. A hegeli „szabad monarchiában” ugyanis a törvénynek, az írott alkotmánynak, mint „magán- és magáértvaló politikai észnek” jut a döntő szerep. A *polgári és politikai szabadságjogok* (a rendek részvétele a törvényhozásban, a polgárok törvény előtti egyenlősége, a rendi tanácskozások és a jogorvoslás nyilvánossága, a sajtószabadság, a korporációk és a helyi igazgatás relatív önállósága) legfőbb biztosítéka a nyilvános törvény, amely a társadalmi egész (Ganze) minden elemének, így a monarchának is ellenőrző tevékenységét. A monarchiára vonatkozó olyan megfogalmazás, amely szerint „a törvényes állapot, a bíróságok, az alkotmány, a népszellem állapota oly szilárd önmagában, hogy csak a pillanatnyi dolgokban kell dönten³⁵”, – valójában „ellentétben találja magát III. Frigyes Vilmos politikájával (Irrlitz), aki ezt az állapotot csak ígérgette, a megvalósítás legcsekélyebb ambíciója nélkül. Az ésszerű államjogot csak a szabadság törvénye determinálja; Hegel számára a törvény hatalma képezi a modern társadalom egyetlen adekvát politikai formáját. „Jól elrendezett monarchiában csakis a törvényt illeti az objektív oldal, s amit az uralkodónak hozzá kell tennie, csak a szubjektív »én akarom«.”³⁶

A *fejlett Nyugat* eszménye Hegel számára az *emberi létezésnek* az európai kultúrtörténetben megalapozódott és kiforrálódott *történeti elve*; – eszmény, tehát idealitás-lét, de mint ilyen a valóságos történeti alakok és társadalmi formák értelmezésének és értékelésének alapkritériuma is.

RESUMEE

Idee des fortgeschrittenen Abendlandes in den Hegels politischen Schriften.

Ferenc Simon

Europa-Begriff ist nicht einfach ein geographisch-deskriptive Begriff, sondern betont ein Wertbegriff:

Sammelbegriff der Wertbesonderheiten gleicherweise in der technisch-materiellen und geistigen Kultur.

Europa ist eine organische Einheit – es hat nicht einfach eine Entwicklung bzw. Geschichte, sondern substantielles Leben. Seine Teile sind Nationen, die nicht einfache Teile des Europa-Ganzes sind, sondern selbstige Glieder, die selbst sich mittels ihrer Besonderheiten als Teile in diese organische Einheit hineinbauen.

Eine Nation ist europäische in solchem Maße, sofern sie hat dies sich-selbst-Hineinbauen schon gevollendet.

Hegels Europa-Idee ist identisch mit seiner Idee des fortgeschrittenen Abendlandes. Ausschlaggebendes Moment seiner politischen Untersuchungen ist das Klarstellen des Verhältnisses zwischen der Lage Deutschlands und den Wertbesonderheiten des fortgeschrittenen Abendlandes.

Das Verhältnis dieser zweien Elemente versucht Hegel mit dem ontologischen Begriff der Versöhnung begrifflich wiederzugeben.

Im engeren Sinne bedeutet die Versöhnung eine sachliche Akkomodation an die herrschende gesellschaftliche Situation. Aber jene Wirklichkeit, mit der Hegel sich versöhnt hat, ist nicht einfach die deutsche Wirklichkeit der Zeit. Hegel geht stets von dem „gesellschaftlichen Wesen“ des fortgeschrittenen Abendlandes, von den eine industrielle Zivilisation entfaltenden kapitalischen Produktionskräften, von der bürgerlichen Freiheit der Französischen Revolution aus, und mit diesem Maßstab misst er auch die deutschen gesellschaftlichen Verhältnisse.

Die französische Revolution hat entscheidende Bedeutung für Hegels Denken, und Hegels Auffassung der konstitutionellen Monarchie ist an der englischen Verfassung orientiert.

In den Grundtexten der hegelschen versöhnungsfreien Periode (bis 1817), wie auch im „Württemberg-Aufsatz“ und in der „Verfassung Deutschlands“ –, sind die wirklichen Verhältnisse der „Gegenwart“ und das ideale Bild der „Zukunft“ (folglich das Bild des Abendlandes) voneinander so isoliert, daß es unmöglich ist, ihre versöhnende Vermittlung zustande zu bringen.

In Hegels Berliner Zeit entfaltet sich die Versöhnung zwischen dem Vernunftsideal und der Wirklichkeit im vollen Masse, trotzdem bleiben progressive Momente – obgleich mit Akkommodationstendenzen durchsetzt – auch noch in den für reaktionär gehaltenen Werken (Rechtsphilosophie, Reformbill-Aufsatz)

Die von Hegel geforderte Staatsform ist nichts anderes, als die Praxis einer „staatsorganisierenden Vernunft“, eine vermittelnde Macht zwischen den Interessen der positiven Privilegien (der deutschen Lage) und den Folgen der realen Freiheit (des fortgeschrittenen Abendlandes).

Jegyzetek

¹ Ezt a fejlődést a következő írások jelzik: „Systemfragment”, In: *Theologische Jugendschriften*. Hrsg: H. Nohl. Tübingen, 1907; „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie.” In: *Gesammelte Werke, Band IV. Jenaer kritische Schriften*. Hrsg: H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg, 1968; „Positivität der christlichen Religion”, In: *Theologische Jugendschriften*. id.k. Magyarul: *Ifjúkori írások*, (válogatta: Márkus Gy.) c. kötetben, Gondolat, Bp., 1982

² „Eszmények” itt az öntörvényű szabadságnak „A keresztény vallás pozitivitása” c. munkában adott hegeli tartalmait kell értenünk: a maga szabta öntörvényűséget, az autonómiát, a tevékeny közösségi életet. Ld. „Positivität der christlichen Religion”. ik. 221. o.

³ „Magistratsverfassung”. Lasson. 152. o.

⁴ I. m. 151. o.

⁵ Lásd: „Positivität der christlichen Religion”. i. k. 223. o.

⁶ „Magistratsverfassung”. Lasson. XIV. o.

⁷ I. m. XII. o.

⁸ I. m. XIII-XIV. o.

⁹ „Die Verfassung Deutschlands”, Lasson 3. o.

¹⁰ Uo. 9. o. (láb.)

¹¹ Uo. 10. o.

¹² Uo. 139. o.

¹³ Uo. 142. o.

¹⁴ „Landstände”, Lasson, 177. o.

¹⁵ *Hegel und die nationale Machtsgedanke in Deutschland*, 1921, 53. o.

¹⁶ *Vernunft und Revolution*, Darmstadt und Neuwied, 1972, 59. o.

¹⁷ „Die Verfassung Deutschlands”, Lasson, 128. o. (Kiemelés tőlem: S.F.)

¹⁸ Uo. 144. o. (Kiemelés tőlem: S.F.)

¹⁹ Hegel levele Niethammerhez. 1807. Aug. 29. Id. m. 185. o.

²⁰ Lásd Marx és Engels Művei 3. k (1976) 180-181. o.

²¹ Hegel levele Niethammerhez. 1807. IX. Ld: Briefe von und an Hegel. 1 k. hrsg.: J. Hoffmeister. Hamburg, 1952. 197. o.

²² Id. m. 198. o. (Kiemelés tőlem: S.F.)

²³ „Magistratsverfassung”. Lasson. XV. o.

²³ A jogfilozófia alapvonalai Akadémiai K. Bp. 1971, 325. o.

²⁴ Hegel levele Niehammerhez. 1808. X. 28. Id. m. 253. o.

²⁵ Lásd: *Előadások a filozófia történetéről*, I. k. Akadémiai K. Bp. 1977. 16. o. (Kiemelés tőlem: S.F.)

²⁶ Székfoglaló beszéd, id. k. 15-16. o. (Kiemelés tőlem: S.F.)

²⁷ „Landstände”, Lasson, 177. o.

²⁸ Uo. 161. o.

²⁹ Uo. 196-197. o.

³⁰ Vö: Tokody-Niederhauser: *Németország története*, Bp. 1972

³¹ Vö: Marcuse: *Vernunft und Revolution*, Id. k. 154. o.

³² Vö: G. Irritz: I.m. XXXIX. o.

³³ R. Haym: *Hegel und seine Zeit*, Berlin. 1857, 364. o.

³⁴ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. k., id. k. 127. o.

³⁵ *Jogfilozófia*, id. k. 308. o.

EURÓPA – ESZME ÉS ÉTHOSZ

– Husserl „Válság” előadásának aktualitásáról –

LOSONCZI Péter

(Boda Zsoltnak ajánlom)

I. Az identitás problémája

Európai integráció és európai filozófia – ez az itt zajló eszmecsere vezérgondolata. E kérdést véleményem szerint úgy is feltehetnénk, hogy lehetséges-e a gyakorlati – tehát politikai – és a szellemi értelemben vett európaiság között olyan kapcsolatot felmutatnunk, amely egy sajátos európai identitás alapját adhatná. Úgy látom, hogy Husserl Európa-képét tekintve – még annak bizonyos egyoldalúságát is figyelembe véve – lehetséges ennek az identitásnak a megfogalmazása.

Husserl az európaiság eredendő alakjaként egy olyan szellemi teljesítményt fog fel, mely nem más, mint annak az *újszerű beállítódásnak* a megjelenése, amit átfogóan filozófiának nevezhetünk. A kultúrképződményeknek ez a radikálisan új formája az i.e. VII. és VI. század folyamán alakul ki, s az általa hagyományozott szemléletmód alapozza meg azt a történelmi mozgalmat, amely az európai nemzetekfölöttiség általános formáját alkotta, és a *szellemi Európa ősfenomenéjét* foglalja magába. E beállítódás lényege nem más, mint hogy képviselői egyrészt az interperszonális munkálkodás során teóriákat alkossanak, másrészt „[e] teóriák felnövesztését és állandó tökéletesítését (...) végül is végtelen és közös feladatként vállalják”¹. A végtelenben rejlő ismeretcélokra való törekvés normaalkja formálja meg azt a sajátos entecheiát, ami Husserl szerint az európai szellemisséget valamennyi alkaváltozatában jellemzi. Az európai emberlét szellemi télosza ez a végtelen idea, amely „[a]mint a fejlődésben mint télosz tudatossá válik, szükségképpen gyakorlatilag is akart céllá változik, és ezzel új, magasabb fejlődési fok jön létre, melyet normák, normatív ideák vezetnek”². Az európai emberiség szellemi télosza magába foglalja mind az egyes emberek, mind pedig a különös nemzetek különös téloszát is. Más mint azok, de belőlük merít. Mint Husserl kifejti: „a nemzetek egyre szélesebb körű szintéziseinek is megvannak a vég-

telen ideáljai, amely szintézisekben ugyanis a nemzetek mindegyike, éppen ezáltal, a végtelenség szellemében saját ideális feladatának betöltésére törekszik, azt ajándékozva az egyesült nemzeteknek, ami benne a legjobb³. Az európaiság eszméje tehát *organikus*, s ha jól belegondolunk éppen ezzel az organikussággal – mint különfelelőséggel – való szembesülés generálta az univerzalizásra vonatkozó kérdésfölvetést⁴.

Az európai egységesülési folyamata – úgy tűnik – e télosz soha nem volt mértékű tudatosulására utal. Ám kérdéses, hogy a gyakorlati megvalósítás munkájában nem vész-e szem elől e télosz lényege. Ugyanis Husserl arra is rámutat, hogy itt nem a fizika-biológiai értelemben vett organikusságról, hanem egyfajta *szellemi alkatról* van szó. „A népeknek lényegszerűen nincs zoológiájuk”, tehát e szellemi organikusságnak nincs egy olyan már elért, vagy a jövőben elérendő érett alakja, amely aztán szabályosan ismétlődne⁵. Ez azt is jelenti, hogy a gyakorlati megvalósítás normáját nem valamely már megvalósult cselekvéstípus, vagy külsődlegesen kijelölt elv adhatná, hanem immanens módon, *éthoszként* kell adva lennie a szellemi alkat sajátosságában. Ennek feltárása azért fontos, mert enélkül – még ha az egységesülés folyamatát elvileg meg is alapozhatjuk a fenti módon – a gyakorlati beállítódás szükségképpen el kell távolodjék azoktól a szellemi céloktól és gyökerektől, amelyek az európaiság lényegét alkotják. Ugyanis amíg a gyakorlati tevékenységet vezérlő éthosz homályban marad, az sem tisztázható, hogy a természetes beállítódás világában felmerülő konkrét, gyakorlati problémák megoldásában milyen segítséget várhatunk a tiszta teória szférájában mozgó filozófiától. Így a szellemi és a gyakorlati értelemben vett európaiság két külön világot alkotna, s az identitás meghatározásának feladata teljesíthetetlen maradna.

II. Európa: eszme

Husserl alapvetően kétféle beállítódást különböztet meg – a természetes és a teoretikus beállítódást –, ám ezeken belül is bizonyos típusokat különít el.

Az általános természetes beállítódás világa a naív, nem-tematikus világ; azé az eredendő viszonyulásé, amelyre valójában minden beállítódás vonatkoztatható. A természetes beállítódás sajátos és magasabb rendű formája a gyakorlati életnek az a rétege, amelyben az *univerzalizálás* már érvényre jut – amennyiben e beállítódás a közjóra irányul, s gyakorlatában mindenki javára akar lenni –, de még nem valósul meg a teoretikus viszonyulás alapját képező *epoché* aktusa. Erre Husserl éppen a politikát hozza példaként.

A természetes beállítódás e magasabb rendű formája mellett alternatívaként jelenik meg a teoretikus beállítódás – s ezáltal az önálló filozófiai-teoretikus szféra – lehetősége. Ez a viszonyulás „[m]inden természetes szándékos epocháján alapszik, s ezzel együtt a hivatásélet keretei között a természetességet szolgáló magasabb fokú praxis epocháján is”⁶. A filozófust a *közömbösség* jellemzi, ez teszi lehetővé azt, hogy újfajta gondolati célok kialakítására fogékonnyá váljon. Husserl azonban – s ez számunkra igen lényeges – azt is hangsúlyozza, hogy itt nem valamiféle éles leválásról

van szó, mintha a teoretikus világ elszakadna a gyakorlatitól, és a kettő viszonyát párhuzamos világok viszonyaként kellene fölfognunk. A két beállítódás között ugyanis lehetséges egy olyan szintézis, amelyben „a zárt egységben és minden praxis epochéjában születő teória (az univerzális tudomány) arra lesz hivatott (és teoretikus belátással ezt maga is hivatásaként fogja fel), hogy új módon szolgálja a konkrét létezésében először és mindig természetesen élő emberiséget”⁷. Ez a szolgálat a *kritika* formájában nyilvánul meg. A praxisnak ez az új formája tehát egyfajta kapocs lehet a gyakorlati élet fent ábrázolt magasabbrendű formája és a tisztán teoretikus szemléletmód világa között. Ám a praxis lényege szerint igényel valamiféle cselekvési alkatot, imperatívuszt, amelyre tekintettel lehet. Mi az a cselekvési mód, amelyre a kritikai magatartás tekintettel van, ha a teória a gyakorlati szféra iránti közömbösségben valósul meg? A *szolgálat mikéntjét, módját* honnan merítheti a praxis új fajtája? Ha e kérdésre választ találunk, akkor lehetővé válik a konkrét gyakorlati élet világára érvényes *éthosz* megfogalmazása, amelyet – ha az európaiság eszméjét megalapozó beállítódásban fedtük fel – sajátosan európainak nevezhetünk. Elvileg tehát az európaiság ősfenomenjét jelentő szemléletmód kell bírjon olyan immanens *gyakorlati* vonatkozásokkal, amely vezérelheti a *teoretikus belátással hivatásként* felfogott praktikus tevékenységet, s ezáltal a konkrét cselekvés terepén is szerepe lehet.

III. Európa: éthosz

Mint láttuk, Husserl az európaiság lényegét, ősfenomenjét a teoretikus beállítódás megjelenésében ragadja meg. A filozófia, mint az egyetemes és feltétlen igazság eszméje által vezérelt szemléletmód *megvalósulása* azonban – akár a többi beállítódás – már önmagában gyakorlati mozzanattal bír. Ugyanis a beállítódás önmagában nem jelent mást, mint az *akarat* élet *habituálisan szilárd stílusát*⁸. A teoretikus beállítódás az egyéb beállítódási módokhoz képest abban jelent változást, hogy – mint már idéztük – minden természetes *szándékos* epochéján alapszik.

Jan Patočka Az *európai tudományok válsága* című Husserl-műről – melynek az általunk tárgyalt előadás képezi a gerincét –, tehát a „Válság” könyvről írt tanulmányában⁹ a fenomenológiai filozófia fontos jellemzőjére hívja föl a figyelmet. Nevezetesen arra, hogy a Husserl műveinek jelentős része valójában *bevezetés*¹⁰. Azonban Patočka rámutat, hogy ez nem azért van így, mert Husserl képtelen lenne a bevezetésektől eljutni a tulajdonképpeni filozófiáig. Ellenkezőleg: a fenomenológia leglényegesebb üzenete éppen ebben a sajátos jellegben rejlik, s „[a]z a radikális álláspont, amelyet Husserl mint *par excellence* filozófiát felfedezett, a fenomenológiai redukcióból való kiindulás”¹¹. Ahogy a filozófia keletkezését a „Válság” előadásban Husserl úgy jellemzi, mint egyfajta közömbös szemlélő álláspontjának felvételét¹² – ami, mondhatnánk, nem más mint az *epoché ősfenomenje* – úgy a redukcióban, a fenomenológiai epochében a közömbösség egy sajátos formáját érhetjük tetten.

Az *Ideen* vonatkozó paragrafusában Husserl kiemeli, hogy az epoché nem tagadást – valamiféle „negatív állítást” – jelent, hanem mindenféle állítás érvényen kívül helyezését, lenullázását, zárójelezését¹³.

Mint Patočka kifejti, Husserlt – eltérően, például, Descartes-tól – nem vezérli „semmiféle meghatározott megismerés önmagában (...)”: az előrehaladás értelme nem a bizonyosság, hanem a feltárás¹⁴. Nem egy előre *kítűzött* célról van szó tehát, hanem egy lényege szerint beteljesíthetetlen eszmére való irányultságról, amelyet egyszerre nevezhetünk a filozófia és a európaiság lényegének: ez „a végtelenben rejlő normaalak felé” való törekvés. Az epoché nem kapu, amelyen át eljuthatunk valahova, amit a filozófia mezejeként határozhatnánk meg: a filozófia megvalósítása maga az epoché aktusa. Újra hangsúlyoznunk kell, hogy az epoché nem szkeptikus tagadása bármiféle fennállásnak vagy értéknek. Az epochében megnyilvánuló „közömbösség” nem más, mint annak a szigornak a megvalósítása, amely Husserl szerint a filozófiát tudományossá teheti. Ebben a szándékos beállítódás-váltásban – amely egyben, mint akarati döntés, *szabadságunk megnyilvánulása*¹⁵ – azonban nem csupán a végtelen tudáscélok horizontja, hanem egy cselekvési norma is feltárul. Á tudományosságnak ez a pátosza, amely a *kérdezésben*, a kérdés újabb és újabb módjainak feltárásában¹⁶ leli meg tevékenysége lényegét, a konkrét gyakorlati élet számára is hordoz üzenetet. Természetesen nem arról van szó, hogy konkrét cselekvési stratégiát nyújtana a gyakorlati tevékenység számára. Ellenkezőleg: Husserl maga jelenti ki, hogy a filozófiában „[a]zok a praktikus ideálok, melyeket olyan örök pólusoknak tekintenek, melyektől az ember egész életében nem térhet el büntudat nélkül, anélkül, hogy magához hűtlenné, s ezzel boldogtalanná ne lenne, egyáltalában *nincsenek meghatározva* ebben a szemléletmódban, pusztán *többértelmű általánosságokban anticipáljuk őket*”¹⁷. A tiszta teória tehát magában rejt egy olyan meghatározatlanságot, amely egyszerre jelenti a *szabadság* sajátos megnyilvánulását, de ugyanakkor *végletes és feltétlen elkötelezettséget* is implicál. Ám miképpen vonatkozhat ez a természetes életvilág szférájára? Hiszen, bár – mint kritikai tevékenység – lehetséges a teoretikus belátás alapján felvállalt gyakorlati tevékenység, amely a maga formájában szolgálja a természetes világában létező emberiséget, itt most arra kell választ keresnünk, hogy a még a természetes beállítódásban zajló univerzális gyakorlati tevékenység – mint például a politika – és a teoretikus beállítódásban megalapozott kritikai magatartás között lehetséges-e kapcsolódási pontot találnunk? Ugyanis ez biztosíthatná, hogy a szellemi Európa – mint a nemzetfölöttiség ideális eszméje – valamint a konkrét-politikai egység gyakorlati megvalósítása – mint konkrét történeti folyamat – egymásra vonatkoztatható legyen – tehát hogy az európaiság a maga egészében legyen képes felmutatni sajátos identitását.

Mint említettem, az epoché révén megvalósuló teoretikus beállítódásban nem pusztán az elméleti érdeklődés új normalakja nyer kifejezést, hanem a cselekvése is; az epochében feltáruló végtelen tudáscélok mellett egy gyakorlati norma is megmutatkozik. Ez a norma nem konkrét előírások formájában kerül kifejtésre, *pusztán többértelmű általánosságban* jelenít meg egy cselekvési módot, egy *éthoszt*. Ez a éthosz a vezérző elve

a kritikai cselekvésnek, ami tulajdonképpen az örökös bevezettség, tehát a meg nem valószínűsítás tudatos felvállalása és hangsúlyozása. Az egyértelműség, a rögzítettség – sokszor szükségszerűen megvalósuló – hatalmával szemben a többértelműség perspektíváinak felvetése. A kritika mint praxis tehát a *teória éthoszában* leli gyökerét, s ez az univerzális értelemben vett gyakorlati tevékenység során *normaként* fogható föl. A feladat nem a kétely felélesztése, hanem mindig a konkrét szituáció összetettségének, többoldalúságának felmutatása. A nemzetfölöttiség e sajátos formájának gyakorlati megvalósítása valójában egy sajátos interszubjektív térben zajló, végtelen folyamat.

A *teória éthosza*, a *kritika tevékenység* lehetővé teszi számunkra, hogy újra és újra kikérdezzük önmagunk a bejárt út felől, hogy megóvjuk magunkat az egyoldalúság és a meglegedettség veszélyeitől. Ezt az éthoszt az európaiság ősfenomenjét alkotó teoretikus beállítódás immanens elemeként tárhattuk fel, s ezáltal a sajátosan európai identitás – szellemiség és praxis egységének – lényegeként határozhatjuk meg. Ez éthosz azonban – mint már hangsúlyoztuk – nem mint eszköz menthető át „a teoretikus beállítódástól a praktikushoz való átmenetben való szintéziskor”¹⁸, hanem mint tapasztalat: a szabadság tapasztalata, s az abban rejlő felelősség felismerése.

Jegyzetek

¹ E. Husserl: „Az európai emberiség válsága és a filozófia” (In: Edmund Husserl válogatott művei, Budapest, Gondolat, 1972; ford.: Baránszky J. L.) 338. o.

² Im. 332. o.

³ Im. 351. sk. o.

⁴ Vö.: Husserl im. 346. sk. o.

⁵ Im. 331. o.

⁶ Im. 341. sk. o.

⁷ Im. 342. o.

⁸ Im. 338. o.

⁹ J. Patočka: „Edmund Husserl „Az európai tudományok válsága és a transzcendentális filozófia” című műve” (In: Gond 13–14, 1997, 9–20. o.; ford.: Rózahegyi Edit)

¹⁰ Patočka im. 9. o.

¹¹ uo.

¹² Husserl im. 345. o.

¹³ Ideas I. 32. §. (The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff Publishers; tr.: F. Kersten) 61. o.

¹⁴ Patočka im. 11. o.

¹⁵ Vö.: Ideas I. 31. §. ik. 58. o.

¹⁶ Vö.: Patočka im. 10. o.

¹⁷ Im. 354. o.

¹⁸ Husserl im. 342. o.

— AZ ETIKA MEGALAPOZÁSA A VÉGTELENRE TEKINTETTEL LÉVINASNÁL ÉS PASCALNÁL

PAVLOVITS Tamás

A soron következő expozéban egy olyan kérdést érintek, amely a kétezzeröttszáz éves európai filozófiai hagyományban mindvégig jelen volt, és amely mára nem hogy veszített volna jelentőségéből, hanem ellenkezőleg: egyre jelentősebbé, sőt sürgetőbbé válik. E kérdés pedig így hangzik: Miként lehetséges etikát megalapozni?, vagy pontosabban: mi szolgálhat alapul az etikának? Szent Ágoston óta e probléma elválaszthatatlanul összefonódik a szabadság kérdésével. Jelen esetben azt kérdezem, vajon feltétlen alapja-e az etikának a szabadság, vagy pedig elképzelhető-e olyan etika, amely valamiféle szükségszerűségből ered?

Rövid előadásomban kísérletet teszek azon módok összehasonlítására, amelyekkel Emmanuel Lévinas és Blaise Pascal megalapoznak egy etikai viszonyt. Etikai viszony alatt olyan viszonyt értek, amelynek forrása nem az értelemben, az észben vagy az intellektusban van, hanem az ember egész lényéből ered. Az etikai viszony létrejöttében tehát az egész emberi jellem részt vesz. Ezért az etikai viszony létrejöttét – értelmezésem szerint – még akkor is etikának tekinthetjük, ha annak nincsen konkrét etikai tartalma¹.

Magától értetődik, hogy a pascali és lévinasi etika kevés hasonlóságot mutat. Ami azonban létrejöttüket illeti, egy közös vonás tűnik a szemünkbe: mindkét esetben az ember a végtelennel találja szemben magát, és az etika e szembenállásból születik egy kikerülhetetlen szükségszerűség következtében. Lévinas gondolkodásában ez szinte közhelynek számít. Ezért arra szeretnék rámutatni, hogy a pascali gondolkodásban az etikai viszonyt ugyanúgy az ember végtelenhez való viszonya teszi szükségszerűvé.

Először is nagyon röviden be szeretném mutatni a lévinasi etika megalapozódásának folyamatát, majd rátérek a két gondolkodás közös jegyeinek kimutatására.

I.

„Minden filozófia az igazságot keresi.”² írja Lévinas a *Filozófia és a végtelen ideája* című tanulmánya elején. A keresett igazságra tekintettel a gondolkodás két út között választhat: az egyik egy heteronóm, a másik egy autonóm gondolkodás felé vezet. A heteronóm gondolkodás az igazságra olyan valóságként tekint, amely a gondolkodó emberhez képest mindig „teljesen más” (tout autre). Az autonóm gondolkodás számára viszont az igazság a kutatás eredményeként adódik, és az Ugyanaz/Maga (le même) terében helyezkedik el. E második esetben a megértés érdekében a gondolkodó a Mászt az Ugyanaz-ra, azaz saját magára igyekszik visszavezetni. A gondolkodás a tökéletes autonómia elérésére törekszik, mert szabadsága csak ezáltal valósulhat meg. „A nyugati filozófia mindig a szabadság és az Ugyanaz/Maga felé hajlott.”³ – írja Lévinas. A transzcendens kizárásával és az egészen más felfogásával és megértésével (comprendre) az európai filozófia deklarálja a gondolkodás autonómiához való jogát.

A heteronóm gondolkodás jelentősen különbözik ettől, amennyiben elismeri a Más elsőbbségét az Ugyanaz-hoz képest, és nem akar a Más birtoklása árán autonómmá válni. Így mindig heteronóm marad. Mindebből az következik, hogy egy gondolkodás heteronómiája kényszerít gyakorolni a gondolkodásra, amely mindig alárendelvéen önmagát a Másnak sohasem tehet szert szabadságra. Ez esetben lehetetlen az etikát a szabadságra alapozni. A gondolkodásnak nem marad választása, egyetlen alternatívája az autonómia és heteronómia közötti választás volt. Elismervén azonban a Más elsőbbségét, a gondolkodás lemond arról a megismerésen alapuló viszonyról, amely őt a szabadság felé vezetné. Ám ha e lemondás ellenére mégsem akarja elveszíteni viszonyát a Máshoz, egy másfajta viszony létrehozására kényszerül, amely nem fakadhat az észből vagy az értelemből. E viszonyban jelenik meg a lévinasi felelősség, amely az ember egész lényét érinti, tehát etikai viszonyként jön létre. Úgy tűnik számomra, hogy egy heteronóm gondolkodásban szükségszerű az etikai viszony létrejötte ahhoz, ami megvonja magát a gondolkodástól, és e szükségszerűség magából a heteronómiából ered.

Ezzel szemben – Lévinas szerint – az autonómia útját járó gondolkodás mindvégig nárcisztikus és egoista marad. A szabadság felé hajló filozófia alapjában véve nem-etikai filozófia.

Lévinasnál a gondolkodás heteronómiája a gondolkodás végtelenhez való viszonyában jut kifejezésre. A végtelenhez való egyetlen lehetséges viszony: etikai. Mindazonáltal e viszony nem szünteti meg a gondolkodás heteronómiáját: a heteronómia szükségszerűsége mindvégig uralkodó marad. Miként Lévinas írja: „A létezés nem szabadságra van ítélve, hanem szabadságként ítélődik meg és ruházódik ránk. A szabadság nem képes teljes póreségében megjelenni. Maga az erkölcsi élet éppen a szabadság ránk ruházott mivolta. Minden részletében heteronómia.”⁴ A lévinasi gondolkodásban a végtelen a Másik arcában tűnik fel, és nem engedélyez semmiféle autonómiát az Ugyanaz/Maga részére. Ellenkezőleg: egy etikai viszonyt kényszerít rá.

E tekintetben tehát egy gondolkodás az igazsághoz, a transzcendenshez, a végtelenhez fűződő viszonya alapján lesz autonómmá vagy heteronómmá. Az etika megalapozásának szükségszerűsége Lévinasnál a gondolkodás heteronómiájának mélyén gyökerezik.

II.

Elfogadván a lévinasi különbségtételt az Ugyanaz-nak a Máshoz való viszonyára vonatkozóan, azt szándékozom megmutatni, hogy a pascali gondolkodás szintén mélyen heteronóm jellegű, és e heteronómia ott is szükségszerűen egy etikai viszonyhoz vezet. Pascalnál a heteronómiában és a viszonyváltásban – ugyanúgy, mint Lévinas esetén – a végtelen játssza a főszerepet. Mindezt a pascali három rend struktúráján keresztül szeretném bizonyítani.

Pascal a *Gondolatok* több töredékében három rendet különböztet meg egymástól: a test rendjét, a szellem rendjét és a szív rendjét. Az első rendbe a királyok és gazdagok taroznak, a másodikba a szellem emberei, a tudósok, a harmadikba pedig a szentek. A három rend azonban nem embercsoportokat ölel fel elsősorban, hanem alapvető viszonyokat ír le: testi, szellemi és a szívből eredő viszonyt. Minden tudomány, a geometria és a meggyőzés művészete a második rendben kerül kifejtésre. Ehhez képest a szív rendje természetfeletti rend. Pascalnál etikáról egyedül e rend vonatkozásában beszélhetünk, jóllehet Pascal nem nevezi etikai rendnek a szív rendjét, és nem is beszél etikáról e rend kapcsán. Mégis a szív vagy a szeretet rendjét egy olyan viszonyként értelmezhetjük, amely kizárólag a szívből, azaz az ember teljes lényéből indulhat ki.

Pascal a *Geometriai gondolkodásról* című írásában kijelenti, hogy az isteni igazságok e harmadik, „végtelenül természetfeletti” rendben találhatók, és nem esnek a meggyőzés művészetének területére (355 A)⁵. Annak megmutatásához, hogy a pascali gondolkodás mélyen heteronóm, fel kell vázolnunk a szellem rendje és a szív rendje közötti viszonyt. A 308/793. töredék tanúsága szerint távolságuk végtelenül végtelen, mert míg a szellem rendje racionálisan viszonyul a természet jelenségeihez, és azoknak ésszerű leírását adja, addig a szeretet rendje, maga, természetfeletti. E végtelen távolság lehetetlenné tesz minden viszonyt e két rend között. Ezzel Pascal kizárja annak lehetőségét, hogy az isteni igazságokat a megismerés rendjének körébe vonjuk. Az 532/373-as fragmentumban Pascal a következő megjegyzést teszi: „Gondolataimat rend nélkül, nem pedig talán céltalan zűrzavarban fogom papírra vetni. Ez az igazi rend, és amely tárgyat mindvégig a rendetlenség által fogja jelölni.” E töredékben két rendről van szó. Az egyik a megszokott, a másik pedig az, amit Pascal be akar mutatni vagy el akar érni. Ez utóbbit igazi (véritable) rendnek nevezi. E rend sohasem jelenhet meg rendként: rend nélküli rend. Amikor egy tárgy tárgyként jelenik meg, akkor szükségképpen egy renden belül mutatja meg magát. Itt azonban a valódi

tárgy megjelenése minden rendet ellehetetlenít, és azt a rendtelenséget nyilvánítja ki, amely nem zűrzavar. E tárgy tehát sosem válhat tárggyá, hiszen lehetetlen bármiféle észlelési vagy megértési rendre visszavezetni őt. Ha meg akarjuk érteni a valódi rendet, tehát az isteni igazságokat vagy az igazságot magát, akkor be kell lépünk a rendtelenségbe, azaz magába az érthetlenségbe. A pascali gondolkodás heteronómiája tehát abban áll, hogy a második rendbe tartozó emberi szellem számára az igazság szükségképpen megérthetetlen. Az igazság az ész számára mindig végtelenül és abszolút módon más marad, és sohasem lesz visszavezethető az Ugyanaz-ra. Ész és igazság között meghaladhatatlan heteronómia áll fenn.

Miután beláttuk, hogy a pascali filozófia alapvetően heteronóm jellegű, és lemond az igazság birtoklásáról, azt próbálom megmutatni, hogy ez a heteronómia szükségyszerűen vezet egy etikai viszonyhoz, és hogy ez a végtelenhez való viszony megváltozása által jön létre.

Pascal a végtelen problémáját két szempontból veszi szemügyre: a tudomány és az emberi létezés szempontjából.

1. A geometria viszonyát a végtelenhez *A geometriai gondolkodásról* című írásában elemzi. A természet kettős végtelenségének tétele alapelve e tudománynak. Bebizonyítja, hogy az embernek szükségképpen el kell ismernie a tér kettős végtelenségét az ellentmondások elkerülése végett. Pascal ugyanakkor azt is elismeri, hogy a tér végtelen csökkenthetőségének és növelhetőségének igazsága megérthetetlen ám e tétel ellentétét állítva még súlyosabb ellentmondásokba ütköznénk. Ezért még akkor is el kell fogadjuk a kettős végtelenség tételét, ha az megérthetetlen: „Íme az a bámulatra méltó viszony, amelyet a természet e dolgok között létesített, és ama két csodálatos végtelen, amelyet nem avégett állított az ember elé, hogy megértse, hanem hogy csodálata tárgyát képezze.” (354 B). Pascal itt azt sugallja, hogy lemondván a megértésről, a természet végtelenségével egy másfajta viszonyt kell kialakítani, amely a csodálaton alapul.

2. A 199/72. töredékében Pascal rámutat arra, hogy az univerzum végtelenségének felismerése az emberi lényt egy egzisztenciális örvénybe taszítja. A végtelennek nyilvánított univerzumban az ember elveszíti világhoz fűződő hagyományos viszonyait, és elretten a világ némaságát hallva. Egy ilyen világban az ész nem képes megalapozni egy szilárd rendet. A szellem rendje által feltárt végtelenséggel szembesülve az ember megrémül: „Remegni fog e csodák láttán, és úgy hiszem, ha kíváncsisága csodálatba fordul, képesebb lesz némán szemlélni, és elbizakodottan kutatni őket.” (199/72). A végtelen tehát arra kényszeríti az embert, hogy létezése terén is megváltoztassa hozzá fűződött viszonyát: kutatása helyett néma szemléletére van szükség.

A csodálat és a néma szemlélet már egy egészen másfajta megértést készít elő. Mindazonáltal ezek még nem jelentik a végtelenhez való új viszonyulást, annak előkészítői csupán.

Az értelmezők többsége megegyezik abban, hogy Pascal apologetikus indíttatásból itt egy potenciális vagy retorikai végtelenfogalmat használ. A végtelen, mint

az univerzum attribútuma csakis potenciális lehet. Pascalról azonban, mint kora egyik legnagyobb matematikusról nem tételezhetjük fel, hogy nem ismerte az aktuális és potenciális végtelen közötti különbséget, és ezt több szöveghely is nyilvánvalóvá teszi (v.ö.: 418/233). A végtelen retorikus alkalmazásával azt akarja megmutatni, hogy a végtelen az emberi szellem számára kizárólag potenciálisként adódhat. Az ész a végtelenhez közeledtekor mindig végtelenül távol marad a végtelentől magától. Eléréséhez egy ugrásra volna szükség, amelynek éppen végtelennek kellene lennie, amely ezáltal egy másik rendbe, a végtelen rendjébe való ugrást is jelentené. De eme ugrás megtételéhez az észnek le kell mondania hatalmi szándékáról, azaz autonómiára irányuló törekvéséről. Az ész egyedül e paradoxon jegyében találkozhat a végtelenül mással.

Az észnek tehát szükségképpen el kell ismernie a végtelenséget, ám ennek következtében mindig végtelenül távol marad a végtelen megértésétől. Így kettős kényszerrel találja szemben magát: kénytelen elismerni a végtelenséget a természet vonatkozásában, ám ezáltal kikerülhetetlenül beleütközik a végtelen paradoxonába. Másképpen kifejezve: kénytelen elismerni a végtelen létezését, amely nem létezik. Abban az esetben viszont, ha a természet és az univerzum szükségképpen végtelen, az ember csak úgy képes belátni az igazságba, ha ezt a végtelent meghaladja, vagy legalábbis felfogja, megérti. A pascali gondolkodás tétje a végtelen megértése. Ez azonban megérthetetlen. A szellem rendje és a szív rendje közötti „végtelenül végtelen” távolság lehetetlenné teszi az ész számára az igazság elérését. A végtelen saját érthetlensége által alázatra szólítja fel az észet.

A pascali gondolkodásban – a descartes-ival ellentétben – a végtelen sohasem használatos istennévként. Mindazonáltal a végtelen kapcsolatban áll Istennel. A 199/72. töredékben ezt olvassuk: „nincs szükség kevesebb képességre a semmihez való eljutáshoz, mint ahhoz, hogy az egészhez jussunk. Mindkettőhöz végtelen szükségeltetik, és úgy tűnik számomra, ha valaki megértene a dolgok végső alapelveit, egyúttal a végtelen megismeréséhez is eljutna. Az egyik a másiktól függ, az egyik a másikhoz vezet. E két szélsőség érinti egymást és egyesülnek, épp annak köszönhetően, hogy egymástól oly távoliak, és Istenben újra egymásra találhatnak, egyedül Istenben.” (199/72). A két végtelen Istenben egyesül. A végtelen megismerése Isten megismerését feltételezi, és fordítva. Ám az imént láthattuk, hogy a végtelen kapcsán csődöt mond a megismerés, és az ember kénytelen más utat keresni az igazság felé. Rendváltásra van szükség, amelyet a csodálat és a néma szemlélődés készítenek elő, egy olyan nyitottságot hozva létre, amelybe, az emberi akarattól függetlenül, betörhet egy olyan új viszony, amelyet a korábbi rendben leírni lehetetlen. Az új rendben, a szeretet rendjében a megismerés háttérbe szorul, és a szeretet lesz az elsőbbség: „jóllehet az emberi dolgokról szólván azt szokás mondani: szeretetüket meg kell előzze megismerésük, a szentek az isteni dolgok vonatkozásában azt állítják, hogy szeretnünk kell őket ahhoz, hogy eljuthassunk megismerésükhöz, és csakis a szeretet által léphetünk be az igazságba”⁶. A teljesen máshoz való viszony nem racionális, nem az ész a forrása,

hanem a szív, a szeretet. Olyan viszony ez, amely az egész emberi lényből fakad, és ezért etikai viszonynak nevezhető. Pascalnál az egészen Másra irányuló etikai viszony tehát e gondolkodás heteronómiájából ered, és a végtelenhez való viszony megváltozásán alapul.

Pascalnál – miként már említettem – a végtelen sohasem Isten neve vagy attribútuma. De nem csupán azért – miként Pierre Magnard állítja egy cikkében⁷ –, mert a végtelen Isten, vagy a Végtelen mint Isten sohasem lehetne más, mint a „filozófusok Istene”⁸, hanem véleményem szerint azért is, mert abban a pillanatban, hogy az ember felfogja a végtelent, az megszűnik végtelenné lenni. Pascal nem annyira ravasz-ságból használja a potenciális végtelen fogalmát, mint inkább annak megmutatására, hogy nem tehetünk másként. Az aktuális végtelen nem végtelen többé, ő maga a szeretet rendje, „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene”⁹, maga a minden etikai tartalom nélküli etikai viszony¹⁰.

Korábban már jeleztem, hogy Pascal nem beszél etikáról a harmadik rend kapcsán. Mégis, bizonyos tekintetben, a pascali etika e rendben kerül kifejtésre. Amennyiben az isteni igazságok a szív rendjében tárulnak fel, a harmadik rend a teológia rendje is egyben. „A teológia minden igazság középpontja” (296 B) mondja Pascal a de Sacival folytatott beszélgetés során. Márpedig Pascal a parancsolatok megtartásának lehetőségességét teológiai műveiben tárgyalja¹¹. Etikáról beszélni, pascali értelemben, rendváltás nélkül nem is lehetséges. E rendváltást pedig a helyes észhasználat, és ezáltal az egészen Más valódi másságának felismerése teszi lehetővé. A 200/347-es fragmentum ezt így fogalmazza meg: „Minden erőnkkel azon legyünk tehát, hogy jól gondolkodjunk: íme a morál alapelve.”

A végtelenhez való új viszony kapcsán, amelyben a végtelen eltűnik, meg kell jegyezni, hogy Pascal számára senki sem képes folyamatosan fenntartani közvetlen viszonyát Istenhez, azaz senki sem képes megmaradni a szeretet rendjében. Földi élete során minden embernek szüntelenül munkálkodnia kell ezen az új viszonyon. Egy Roannez kisasszonyhoz címzett levelében Pascal ezt írja: „... ez az öröm nem más, mint rátalálni Istenre, aki viszont minden szomorúság forrásává lesz, ha megbántjuk őt ... Így tehát szüntelenül munkálkodnunk kell azon, hogy megőrizzük ezt az örömet, amely mérsékli félelmünket, és hogy megőrizzük ezt a félelmet, amely ébren tartja örömünket” (269 B). A pascali etika e munkában áll, amely az etikai rend megőrzésére vagy újra elnyerésére irányul. E munka során pedig az embernek a végtelenhez való viszonyát nem annyira a megismerés, hanem, miként Lévinas esetében is, a vágy konstituálja.

*

Most pedig, fejtegetésem végére érve engedtessek meg, hogy összefoglaljam az elhangzottakat. Elfogadván Emmanuel Lévinas kölönbségtételét az autonóm és heteronóm gondolkodás között, megállapíthatjuk, hogy a pascali gondolkodás is mélyen

heteronóm, és e tekintetben párhuzamba állítható Lévinas filozófiájával. E két gondolkodónál a heteronómia a végtelen megismeréséről való lemondásból ered, és egy nem megismerésen alapuló viszonyt tesz szükségessé. A végtelen, lehetetlenné téve saját megismerését, egy etikai viszonyt kényszerít az emberre. Amennyiben a gondolkodás következetes, le kell mondania a megértésről, és egy etikai viszonyt kell megalapoznia. Ugyanakkor a két etikai viszony radikálisan különböző. Lévinas számára a végtelen a másik arcában tűnik fel, és a másik emberhez közvetlen etikai viszonyt létesít, míg Pascal esetében a végtelen azonmód eltűnik, amint az ember a szeretet rendjébe lép, és a másik emberhez csupán közvetve létesül etikai viszony. Világos tehát, hogy e két etika alapvetően különböző, amire előadásomban kísérletet tettem, az megalapozódásuk strukturális hasonlóságának kimutatása volt.

Jegyzetek

¹ Ilyen konkrét etikai tartalom nélküli etikai viszony található nem csak Lévinasnál és Pascalnál, hanem például a kierkegaardi gondolkodásban is.

² „Filozófia és a végtelen ideája”, In: E. Lévinas: *Nyelv és közelség*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 27. o.; „La philosophie et l'idée de l'Infini”, In: E. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 165

³ id. mű.: 28. o.

⁴ id. mű.: 40. o.

⁵ A pascali szöveghelyeket a szakirodalomban meghonosodott módon a Lafuma féle összkiadásból idézem saját fordításomban: Pascal: *Oeuvres complètes* (présentation de Louis Lafuma), Paris, Seuil/Intégrale, 1963. A rövid írásik és a levelek esetén a számok az oldalszámokat, az A és B betűk a bal és jobb oszlopot jelölik. A *Gondolatok* hivatkozásánál az első szám a Lafuma, a második a Magyarországon is használatos Brunschwig számozást jelöli.

⁶ *A geometriai gondolkodásról*, (355A)

⁷ P. Magnard: „Pascal et les paradoxes de l'infini”, In: *L'espace et le temps*, Actes du XXIIe Congrès de ASPLF, Paris, Vrin, 1991, p. 36

⁸ v. ö.: Pascal: *Mémorial*

⁹ u.o.

¹⁰ Pascal ezzel visszautasítja az Arisztotelészről eredő megkülönböztetést (Fizika III, 4–8) az aktuális és a potenciális végtelen között mondván, hogy a végtelen fogalmát egyes egyedül potenciális értelemben használhatja az ember.

¹¹ v. ö.: *Írások a kegyelemről*

HANNAH ARENDT ÉS A NYUGAT ALKONYA

A kezdet és a szabadság összefüggéseiről

PATÓ Attila

Hannah Arendt 1941-ben azzal az önként vállalt küldetéssel érkezett az Egyesült Államokba, hogy megértse, mi történt Európában, mi történt az európaiakkal, különösen a németekkel – és nem vitt magával az Óceánon túlra egyebet, mint az európai és kiváltképpen a német totalitarizmusról szerzett személyes tapasztalatait, illetve az európai kultúra, különösen a német filozófia hozományát.¹ E két tényező viszonyának kapcsán rövid előadásomban azt a nézetet szeretném erősíteni, vagy illusztrálni, mely szerint Arendt politikai gondolkodását a filozófiai vonatkozások nem egyszerűen kiegészítik, hanem megalapozzák. Arendt közvetlen örököse az első világháború utáni német válság-filozófiáknak, és nyilvánvalóan több tekintetben megőrizte ezt az örökséget, amint hogy túl is lépett azon. Ám mégis feltehetjük a kérdést, hogy vajon nem volt-e igaza Arendtnek akkor, amikor fenomenológusnak mondta magát, s bevallottan nem a husserli vagy heideggeri értelemben.²

A válságkorszak filozófiáinak kontextusában két problémát szeretnék kiemelni, amelyek Arendt számára is meghatározó mozzanatokat jelentettek. Az egyik a válság genealogizálása, a másik a *praxis* szerepe. A genealógia témakörébe tartozik egyebek mellett a kezdet, a válságért felelős tényezők, illetve a kitörési vagy arkhimédészi pont lehetősége – tehát jórészt történelem- és kultúrfilozófiai kérdések. A *praxis* témája a cselekvés és az elmélet kapcsolatának revideálása, az elidegenedés és a felelősség relációi, a szabadság dimenziója, amelyek a politikai gondolkodás és akár gyakorlat felé orientálták a tragikus korszak szereplőit. E két, természetesen kibogozhatatlanul sokszálú problémakört vetítjük mintegy árnykép gyanánt háttérül ahhoz, hogy két alapfogalmat – legalább vázlatosan – elemezzünk, amelyek feltevésünk szerint gyűjtőpontokként határozzák meg Arendt gondolkodását, s amelyek horizontján belátható az is, hogy mennyiben követi mesterei útját, s milyen megfontolásokból tér el attól,

továbbá hogy milyen új irányokban termékenyítette meg a II. világháború utáni filozófiát. (Habermas és Ricoeur nevét említjük meg³.)

A két kitüntetett fogalom tehát a kezdet és a szabadság. A két kategória egymás mellé rendelése természetesen egyáltalán nem eredeti gondolat, hanem éppen a filozófia és a politikai gondolkodás eredetére, mi több közös eredetére utal bennünket. A kezdet problémáját több vonatkozásban is vizsgálni kell, és vizsgálódásunk folyamán minduntalan a szabadság problematikája bukkan fel, hol búvópatakként kísérve utunkat, hol pedig vörös fonálként mutatva az irányt. A kezdet elsődlegesen nem pusztán történeti kezdetként jelenik meg, hanem mint alap, meghatározó tényező, hatalom is egyben, azaz *arkhé*. Arendt egyik kedvenc helye a *Törvényekből* való: „A kezdet, mint valami isten, megtelepedve az emberek között, mindent megóv”⁴ – a kezdet – a szövegben: *arkhé* – az összhang és a hagyomány forrása önnön erején nyugszik, de Arendt hozzáteszi, hogy amint véget ért, rombolóvá vált, következménye pedig az elhagyatottság, a káosz. Ian Patočka szép elemzését adja az arendti kezdet-fogalom egyik, talán leglényegesebb vonatkozásának. „A nyugati szellem és a világtörténelem születése együtt jelenti a szabad értelemadás szellemét, az elfogadás és a bizonyosságon alapuló élet megrendülését, s egyúttal a megrendültségben való élet új lehetőségeinek a megrendülését, azaz a filozófiát.”⁵ Éppen a hagyományos világ talapzatának megrendülése az, ami az értelemadás szabadságát feltárja: rejtélyesség, problematikussá válik mindaz, ami addig a megszokott látvány része volt. Ez a kötelekektől való megszabadulás és egy új szabadságérzet pillanata, a csodálkozás, a rákérdezés: a „teremtő derengése” – mondja Patočka összefüggésben a politikum szférájának, a szabadság világának a létrejöttével ugyanakkor viszont az uralom-nélküliség (*isonomia*) terében, a nyilvánosság szférájában válik lehetővé az értelemmel teljes élet, válik láthatóvá a cselekvő és ésszel szóló ember, aki kilép az önfogyasztó étellel terhelt magánélet, másrészt a természet önmagába visszahulló éjszakájából: „Történelem ott van, ahol az élet szabaddá, teljessé válik, ahol tudatosan adnak teret a szabad életnek (...), ahol az élet (...) újra és újra megkísérli, hogy abban a világosságban, melyben világának léte megmutatkozik neki, újra értelmet nyerjen.”⁶

A polisz, amely Hannah Arendt számára a politikai gondolkodás mindent bevilágító ideája, nem egyszerűen történeti kezdet, hanem a filozófia, és a szabad értelemadás, a történelem *arkhéja* és az egzisztencia megjelenésének feltétele. Ezen a ponton Arendt a római hagyományra utal, amelyben az emberi létezés az emberek közötti létezéssel – *inter homine esse* – azonosították.⁷ Az *isonomia* feltétele mellett az *agon*, a *polemos* a mindent meghatározó közös, a *logosz*, amely cselekvésre, kezdeményezésre ösztönöz, s amelynek révén a partikuláris tettek nem egyszerű összeadásának hozadéka lesz egyrészt az egzisztencia megjelenése, másrészt a közösség hatalma – amelyek viszont együtt az emlékezet, tehát a halhatatlanság kereteit nyújtják.⁸ Patočka, s talán még hangsúlyosabban Seyla Benhabib elemzése nyomán ezt tekinthetjük ama kiindulási pontnak, ahonnan Arendt a husserli és kivált a heideggeri fenomenológián kritikát gyakorol. (Más kérdés, hogy Benhabib ‘interszubjektivitás’ kategóriája nem

jelenti-e az arendti gondolkodás szétfeszítését.⁹ Patočka ugyanakkor inkább a fenomenológia nyelvezetével közelíti, így viszont bizonyos többlet-hozadékokat talán megvon Arendt radikalizmusából. A munka szerepének hangsúlyozása a történelem értelmezésében viszont valóban elengedhetetlen az arendti perspektívában.)

A kezdet fogalmának egy másik aspektusát képezi az idő motívuma, amely szintén szervesen illeszkedik a politikum szférájának *inter homine esse* egzisztenciális meghatározottságához. Az idő problematikájának mindhárom vonatkozása kapcsolódik a szabadság kérdésköréhez, és ezzel együtt mindahhoz, ami az embert a természet rendjéből kiemeli. E vonatkozások: 1. a szabadidő, 2. a halhatatlanság és 3. a lineáris időszámítás – a novum – lehetősége. A szabadidő vonatkozásában Arendt – mint számos más esetben is – Arisztotelészhez fordul, ám nem annyira az életformák etikai szerepét hangsúlyozza, hanem azt, hogy a háztartás, az *oikosz* homályában, a munka fogságában élők, s így a természet szükségyszerűségeit kiszolgálók fölé emelkedés alapfeltétele a szabadidő, amely lehetővé teszi a nyilvánosság fényében megmutatkozó, polgárjogot gyakorló személyt, amely viszont nemcsak az *areté* szempontjából fontos, hanem visszahatólag értelmet ad az otthonnak is.¹⁰

A halhatatlanság vágyát a görög természet-felfogásból magyarázza Arendt, amennyiben úgy értelmezi, hogy az ember számára az nem pusztán a halál legyőzését jelenti, hanem éppen a természet számára magától értetődő halhatatlanságtól való megfosztottság csak az emberre jellemző jegyét.¹¹ A természet ciklikus időkereteiben feloldódik a halál, ami részben az ember számára is lehetőség, ám – amint Arisztotelész is utal rá – ez nem elégíti ki azokat, akik vállalják azt a többletet vagy hiányt, ami a természettel szemben megkülönbözteti őket. Arendt ezen a ponton tér el Plátón idea-filozófiájától, s ezért a platonikus gondolatvilágban a polisz nem megfeleltethető fogalom, ugyanis számára az nagyon is világbeli lehetőség, megvalósult történeti formákkal, a kőfalakkal megerősített, az alkotmány talapzatán nyugvó városállam, amely nem értelmezhető emberi közösségként, hanem mint emberek közös elhatározásának, erőfeszítésének eredménye, a szabadság és az emlékezet világa, az a hely, ahol az ember a természettel való megkülönböztettség állapotában mégis felemelkedhet a kozmosz harmóniájához. Ennek a felfogásnak az örököse a római kultúra, a hagyomány művelése. Arendt számára a görög gondolkodás pontos megértése, analógja Róma vallása, ahol a görög halhatatlanság feltételének számító kiemelkedő, heroikus tett, annak legalapvetőbb formája az alapítás a legfőbb szentség jegyét viseli.¹²

Az alapítás aktusa az idő témakörének harmadik vonatkozásához utal bennünket. Az alapítás, a kiváltképpen szabad kezdeményezés a novum lehetőségét jelenti a természet ciklikus folyamataiban, s ilymódon megtöri azt, hogy helyt adjon egy újfajta, lineáris időszámításnak. Arendt számára ebben az értelemben sem az erényes élet a végső szó, hanem az ilyen értelemben vett szabadságon és az isonomia elvén alapuló közös cselekvésben rejlő hatalom-potenciálé, amely az új lehetőségét olymódon hordja magában, hogy annak nem a világon kívülről, egyszeri-ismételhetetlen eseményként kell betörnie – Arendt ezt veti össze Augustinus történelem-képével.¹³

(A görög és a római gondolkodásban meglévő különbségekre utal az, hogy a görögök számára az új generáció is a novum jegyét hordja magán – ld. a *Vita activa* natalitás-fogalmát – szemben a világ állandó látványával, míg a rómaiak a hagyományhoz, a kezdethez való visszakötődést – *religare* – tették a fiatalok nevelésének fő céljává.¹⁴) A szabad cselekedet kiemeli a pillanatot, s a pillanattal a személyeket is felragadja, nevesíti őket, biztosítva számukra a halhatatlan hírnevet, ami a természetben így már nem létezik. A kezdet pillanata nyújtja a transzcendenciát, ismét Patočkát idézve, ami így nem az ész, az értelem műve, hanem a szabadságé, az emberi szabad cselekvésé.¹⁵

Mindez azonban Arendt számára nem egyszerűen filozófiatörténet, a polisz nem egyszerűen az európai történelem kezdőpontja, de nem is metafizika, a polisz nem a jó, netán a közjó megvalósulásának ideája. Azonban idea és világbeli entitás egyaránt – úgy tűnik, itt olyan paradoxonnal állunk szemben, amely Arendt gondolkodását mégis a hagyomány általa is bírált szálaihoz köti. A polisz t.i. idea a modernitás átfogó bírálata számára, ugyanakkor azonban olyan világbeli pont, amely éppen az ideatikus – és metafizikus – gondolkodás bírálatának alapjául szolgál.¹⁶ Arendt a modern Európa politikai és történeti bírálatát nyújtja *A totalitarizmus gyökerei* című munkájában,¹⁷ majd ennek nyomdokain a modern Európa 'belső történetének' bírálatát a *The Human Condition (Vita activa)* művében. Mindezen és későbbi munkái is tulajdonképpen két gondolat fényében elemezhetők. Burke-nek tulajdonítja az egyik gondolatot, mely szerint a szabadság eltűnik Európából, s az új kontinensen lel otthonra, a másikat Tocqueville-től idézi számtalan alkalommal, mely szerint a hagyomány megszakadásának következményeként a múlt immár nem világítja be a jövőt.¹⁸ A fentiekben elemzett kezdet és szabadság fogalmai most a kritika eszközüül szolgálnak, ám figyelniük kell arra is, hogy Arendt gondolkodásában – amint arra az elemzők némelyike rámutat, – bizonyos eltolódás figyelhető meg. Amerikában élve ugyanis Arendt a szabadság egy másik történetére lesz figyelmes, és – amint az *On Revolution* c. munkája is jelzi, – felfedezi az európai és amerikai kezdet-viszonyulás különbségeit, megpillantja azt a páratlan történeti lehetőséget, amit az amerikai forradalom jelentett, hogy elemzésében az alapító atyák köztársaságát a polisz harmadik történeti megnyilvánulásává avassa – és egyúttal igazolja a *Vita activa* elemzését arra vonatkozóan, hogy a modern Európát a társadalmiság kérdése vezette vakvágányra.

Arendt itt releváns kritikájának fő mozzanata,¹⁹ hogy az amerikai forradalomról való megfélekedezés az európai forradalom mintáját és hozadékait juttatta előtérbe. A válság genealógiájában a kezdet és a szabadság vezérelve a modernitás bírálatának fő motívumai lesznek. A szabadság elpárolgása és a kezdetről, az alapításról való megfélekedezés ugyanazon fejlődés két aspektusát képezik, melynek fontosabb korrelátumait ezúttal csak megemlíteni van mód. A társadalmiság, mint a modernitás fejleménye, amely a nyilvánosság szférája illetve a magánszféra közé ékelődve fokozatosan megszünteti mindkettőt, a vágyteljesítés jegyében áll,²⁰ olyan folyamatként, amely beteljesíti az európai fejlődés egészében felfedezhető negatívumokat – ha a polisz ideáját tekintjük mércének. Ilyen negatívumok a világ igazolásának megvonása a keresz-

ténységben, a folyamatok szerepe a modern, nem szemlélet-, hanem birtoklás-orientált, technikai természettudományban és a cél-eszköz viszony megfordítása a 19. század liberalizmusához köthető pragmatizmusban.²¹ A következmények mélyek és messzehatók Arendt elemzésében, ezúttal csak egy példa: az ember önmeghatározása mint animal laborans saját csapdájába ejti azáltal, hogy célja a minél több szabadidő, amely természetesen nem a polisz polgárának szabadidejéhez hasonlatos, hanem biológiai természetű, hiátusként jelentkezik. A modern ember, az animal laborans a munkájában leli meg értelmét, ha erre egyébként lehetősége volna.²² A világ azonban erre sem nyújt módot, ugyanis a világ maga is feloldódik a folyamat semmi szilárdságot vagy talapzatot el nem viselő végtelenében.²³ Az így felfogott időtlen időben a kezdetről való megfélekedés már nem is mint feledtség jelentkezik. Igen, ebben a vonatkozásban kétségtelenné válik, hogy Heidegger tanítványával állunk szemben.

Lássuk azonban, hogy Arendt kísérlete jelent-e valami megkülönböztetett újdonságot.²⁴ Azt hiszem, igen. Két nyomon tájékozódhatunk, az egyik éppen a politikai gondolkodás története és jelenkori lehetősége, a másik pedig a gyakorlati megújulás, a történeti novum esélyei.

A politikai gondolkodás Arendt történetében Platónnal vette kezdetét, jelesül a barlanghasonlattal, s Marx teóriáival ért véget. A kezdet eszerint a polisz és a valódi léte törekvő bölcselet közötti összhang megbomlásával kezdődik, amikor a tudó férfi az emberi dolgok szféráját, „mindent, amely egy közös világban való emberi együttéléshez tartozik a sötétség, a zűrzavar és a tévedés fogalmával írta le.”²⁵ A végpontot pedig Marx ama megállapítása képezi, mely szerint „a filozófia és annak igazsága nem az emberi dolgokon és közös világukon kívül helyezkedik el, hanem éppenséggel bennük, és csakis az együttélés körén belül, a ‘társadalmasult emberek’ kialakulása során valósítható meg.” Marx ezzel lemondott a filozófiáról azzal a szándékkal, hogy megváltoztassa a világot és ezáltal a „filozófáló értelmet”, az emberi „tudatot.” Platón felismerte, hogy a filozófiai tapasztalat része a köznapi világtól való elfordulás, ám a marxizmus elmélet következménye a cselekvés és a gondolkodás szembeállítás, ilymódon az elmélet elszakítása a valóságtól, a cselekvés megfosztása az értelemről, végső soron mindkettő kiüresítése.²⁶ Marx egyrészt a cselekvést a történelemben azonosítja az erőszakkal, másrészt jóslata szerint a társadalmasultsággal az állam eltorzít, értelmét kiüresedik. Ennek fényében Arendt az erőszakról szóló művében a 60-as évek kelet-európai forrongásával, nyugati diáklázadásaival, a függetlenné vált államok forradalmi kísérleteivel, és nem utolsósorban a köztársaság válságának tapasztalataival összecsapja a szabad cselekvés lehetőségét, az új kezdet problémáját.²⁷ Teszi ezt azért, mert a radikális változtatást tettelesen vagy ideológiai igazolással sürgetők, elemzése szerint mind meg egyeznek két kérdésben. Az egyik az erőszak szerepének domináns volta a hatalom, az állam és a tekintély definíciójában. Arendt nem valamilyen pacifista álláspontot képvisel, hanem tisztázni akarja az erőszak szerepét, elsősorban a hatalom viszonylatában. Az erőszak fő problémája nem az, hogy veszteséggel jár, vagy hogy nem eredményes az erőszakos cselekedet, hanem az, hogy a cselekvéssel azonosítva kizárja a beszéd

lehetőségét. A hatalmat kizárólag erőszakkal megszerezni vágyó erők magát a forradalmat lehetetlenítik el, hiszen a forradalom értelme nem a pusztá felszabadulás, hanem egy olyan világ felépítése, ahol ellakozhat a szabadság – ez pedig a köztársaság. Az erőszak, a hatalom és az állam azonosítása vezet ahhoz a tévedéshez, hogy a történelem vége az erőszak megszüntetése, amely csakis az állam és a hatalom megszűnésének perspektívájában lehetséges. Ez a forradalmárok második nagy közös tévedése. Arendt további tévHITEKET osztat el: az erőszak nem rombolja a hatalmat, ugyanis csak a hatalom megszüntével jelenik meg mint ideiglenességre ítélt pótlék, és legalább ennyire fontos, hogy az erőszak képtelen a hatalom építésére. A hatalom megalapozása a beszéd képességéhez kötődik: kiváltképpen az ígérteetés képességéhez. A forradalmat erőszak-ideológiává alakítók – és ebben a kontextusban például Sartre neve is többször előfordul, – a cselekvés, a szabad kezdeményezés, végső soron a hatalom lehetőségét denunciólják. A hatalom ugyanis a közösen cselekvő emberek szabad elhatározása révén keletkezhethet – erre példa az amerikai köztársaság születése, a jelenlegi eszmei zűrzavar oka pedig az, hogy ez a kezdet feledésbe merült. A francia forradalom és örökösei, Marx és a XX. század forradalmár ideológusai ezt kihasználva végképp kisajátították a forradalmi hagyomány kincsesztárát.

A másik nyom a novum gyakorlati esélye, amely Arendt perspektívájában elenyészőben van, hogy egyre inkább csak elméleti lehetőség maradjon, mint az ember kezdeményezőképeségébe vetett bizalom. A történeti szükségszerűségek, s kivált a szükségszerű haladás hívóível, s az engesztelhetetlen pesszimistákkal mindig is harcban állva a szabad ember a történeti tapasztalat kezdet-lehetőségeit mutatja fel. Nem utolsó sorban groteszk értelmetlenségnek tartja a szükségszerűség fanatizmusát éppen századunk tapasztalatainak fényében, amelyik oly sok, – noha az egy magyar, 1956-os forradalmat nem számítva jóformán csak negatív – meglepetést hozott.²⁸

Az ilyenformán vázolt – filozófiai háttérrel bíró – politikum-bírálatához természetesen szervesen illeszthetők az eredeti arendti kérdés és feladat – „megérteni, mi történt Európában” – gyakorlati és aktualizáló vonatkozásai, igaz, nem elszakadva az elért szinttől. Arendt a valósággal való filozófiai-elméleti konfrontációt soha nem transzponálta az elméletalkotás, gondolkodás ama síkjaira, ahonnan a világ akutális helyzetéről nem mondható semmi releváns. Ennyiben görög volt, hegelianus, s örököse a nagy mestereknek. Amint a bevezetőben utaltunk rá, Arendt a válságfilozófiák ivadéka, az európai örökség örököse, és radikális bírálója. Jelentős hozadéka a totalitarizmus genealogizálása, amely későbbi munkáinak is témája marad, s ezt igyekszünk az alábbiakban röviden igazolni, egy olyan, talán szokatlan értelmezés keretében, amelynek mélyebb igazolása későbbi munkára marad. Nem kevesebbről volna szó, mint arról, hogy – feltevésünk szerint – a totalitarizmus reális veszélyt jelent a Nyugat számára, noha nem annak nemzeti szocialista, vagy szovjet formájában, hanem európai, nyugati fogantatású alakzatában. Előbb áttekintjük, milyen fontosabb jegyek alapján állíthatjuk ezt, majd röviden kitérünk arra a kérdésre, hogy vajon miért nem vállalta Arendt nyíltan a figyelmeztetést, ha úgy tetszik jóslatot?

A társadalom, a kortárs kultúra bírálatának számos pontján megtalálhatjuk azokat a motívumokat, amelyeket alá lehet rendelni e gondolatnak, célszerűnek tűnik a legfontosabbakat felsorolni. Természetesen nem szabad megelégedezni arról, hogy a totalitarizmus összetett jelenség, s jelen esetben nem állítható, hogy a klasszikus interpretáció, *A totalitarizmus gyökerei* eredményei minden további nélkül alkalmazhatóak. Az új, s a jelek szerint észrevétlenül beköszöntő formáció magának a politikumnak a hiányát jelöli, amely észrevétlenül maradhat, amennyiben elfogadjuk, hogy Marx teóriái nyomán a távlatokat, alternatívákat felmutatni képes politikai filozófia, tehát a kritikai gondolkodás forrásai apadnak el.

Eme új totalitárius uralom jegyeit a következőkben foglaljuk össze vázlatosan²⁹ két fontos fogalom, a hatalom és az elidegenedés segítségével, tulajdonképpen két terület, a tudomány-technika és a politikum vagy az uralom gyakorlásának szférájának viszonylataiban. Hannah Arendt a technika perspektívájában helyezi el azt az időpontot, amelyikben ő maga áll, ahol mi állunk: 'az automatizáció előestéjének' nevezi. A technika problémája voltaképpen szervesen illeszkedik a modernitás általános diagnózisába, s nem önmagában hordozza a veszélyek forrását, hanem mint a cél-eszköz viszonylatok megfordításának egyik mozzanata, következményei szerint növekedik meg a jelentősége, amennyiben az ember cselekvési lehetőségeit szűkíti, illetve a 'második természettől' való függési viszonyait erősíti. A tudomány, mint a technika előfeltétele azonban még ennél is komolyabb veszélyforrást jelent. Arendt számára értelmetlen az a kérdés, hogy mennyiben lehet felelőssé tenni – például – az atombomba feltalálóiért annak bevetéséért – az emberi világban eddig legelidegenültebb eszközt az erőszaknak. Nem ezért felelősek, ennél jóval súlyosabb felelősség terheli őket, mégpedig az, hogy nem teszik lehetővé a tudomány eredményeinek megértését a laikus nyilvánosság számára.³⁰

A fizikai világ megértése ilyenformán nem a tudomány belügye, hanem – az arendti értelemben vett – politikai kérdés, annál is inkább, mivel nem csupán a 'laikusok' szakadnak el így a világtól, s a hatalom (a 'sokak irányítása' értelmében) a beavatottak kezén összpontosulna, immár felmérhetetlen hatalomként, hanem maga az ember formátuma sodródik veszélybe a minden antropomorf, tudományelőtti feltételtől megszabadított, formalista nyelv kialakulása nyomán³¹.

A másik vizsgálandó szféra az uralom gyakorlásának emberi kiváltsága, a politikum világa. A politikum szférája a szabadság valósága: a megjelenés és az értelemadás szabadságáé. Ahogyan azonban a fizikai világtól való elidegenedés politikai következményekkel jár, t.i. éppen az értelemadás és a cselekvőképesség bénul meg,³² éppen így paralizáló hatású az újfajta politikai szituáció. A társadalmiság győzelmét és a politikai struktúrák fejlődését kell megemlíteni ezen a ponton; az első tényezőt ezúttal csak annyiban, hogy „az önfogyasztással terhelt élet”, az atomizált animal laborans világtalan világa szükségtelennek ítéli a halhatatlanság Arisztotelész által is emlegetett természet fölötti többletteljesítés igényét, s így a cselekvés eredeti motívációja tűnik el.

Ez alkalommal egy másik perspektívát emelünk ki, amely az ún. politológia szférájához sorolható. Arendt a totalitarizmus gyökereit elemezve az eredők egyik leglényegesebb tényezőjének tartotta a nemzetállamok és a pártrendszer válságát. A *forradalom* és az *On Violence* művei arról tanúskodnak, hogy érdeklődése e kérdések körül a későbbiekben is megmaradt, sőt magyarázattal szolgálhatott az olyan újfajta jelenségekre mint a diáklázadások, a dezintegrációs jelenségek vagy az új nacionalizmus. Arendt minden bírálata ellenére fenntartja a forradalom és – nagyon korlátozott mértékben – az erőszak jogát, s éppen ezért tarthatja legitimnek, mivel a totalitárius uralmi forma ellen az egyetlen kompenzációs lehetőség marad: a cselekvés erőszakformája csak a beszéd, mint a cselekvés nem erőszakos alakjának teljes bénulása után, végső instanciaként érvényesül: a magyar forradalom példázza ezt.

Az új totalitárius forma jegyeinek és feltételeinek eddig említett tényezői: a fizikai világtól való elidegenedés, tudás és cselekvőképesség meghasonlása, az animal laborans uralomra jutása, a kritikai pozíció elvi hiánya mellett megnevezhetjük a legfőbb ismertetőjegyet, amely röviden a 'senki uralma' megnevezéssel fordul elő. A nemzetállamok válsága egyre nagyobb, végül globalizált adminisztrációs igazgatási központok megjelenését eredményezi, amelyek természetesen a lehetőségeiket kimerített történelmi formákat, mint a pártok és ideológiák, a nemzetállamok, egyaránt képletté teszik: színházi szerepek és kellékek maradnak. Kiemelendő, hogy a senki uralma nem azt jelenti, hogy senki nem uralkodik, azaz hogy az állam, az uralom mint olyan eltűnik. Nem e jóslatok teljeseznek be, hanem az arisztotelészi tipológiába már be nem illeszthető új uralmi forma jelenik meg, a totalitarizmus egyik módusza, a senki kormányzata.³³ „A bürokrácia az a kormányzati forma, amelyben mindenki meg van fosztva a politikai szabadságtól, a cselekvés hatalmától; mert a senki uralma nem nem-uralom, s ahol mindenki egyformán hatalom nélküli, ott egy türannosz nélküli türannizmusról beszélhetünk.”³⁴

Ez természetesen azt is jelenti, hogy Európa kultúrája és nemzetei felolvadnak az egyetemessé váló igazgatási struktúrákban. Igaz viszont, hogy Arendt nem jóslatokat fogalmaz, ám nem a tudománytalansága miatt, hanem éppen mert nagyon is megfelelnek a tudományos struktúra-teóriáknak.³⁵ Radikalitása azt hangsúlyozza, hogy az emberi állapotra jellemző inherens váratlanság-mozzanat politikai jelentőségű.³⁶ Ez a módszertani elv lehet az egyik oka Arendt óvatosságának, s arról sem feledkezhetünk meg, hogy ezek a gondolatok az 1960-as években keletkeztek – bármilyen aktuálissá is váltak az eltelt időben. A másik ok viszont az ideologizmus veszélye, amellyel kritikusai is bírálhatták – ám Hannah Arendt ilyesféle aggodalmakra úgy tűnik, nem szokott tekintettel lenni. Radikalitását nem a kritikusok kedvéért mérsékelte; saját gondolatvilága cövekelte le a figyelmeztető oszlopokat. Azért az általa nyújtott diagnózis semmivel sem kevésbé komor, mint az elődei, példaképei által festett korpések.

Ezzel párhuzamos, hogy Hannah Arendt Európától eltávolodva fokozatosan a szemlélő szerepét veszi fel, és ezt igazolja. Miután úgy találta, hogy az új kontinensen

is eltűnőben van a szabadság gyakorlata, mivel az alapító aktus egykor oly csodálatra méltó tekintélye elapadt, a cselekvés előtérbe helyezése helyett fokozatosan a gondolkodás primátusát hangsúlyozza, a *vita activa* helyére a *vita contemplativa* kerül. Az emlékezet, a kritikai történetírás a szabadság megmaradt terrénuma, a belefeledkezés elleni terápia, a valóság-érzékelés intaktsága, az ítélőerő megőrzése,³⁷ a kezdetre való várakozás és készülődés lép a világban lét, a *spectamur agendo*³⁸ nyilvános cselekvésében adott közboldogság helyébe. A *Life of the Mind* első kötetéhez fűzött és a második, *Judging* című soha el nem készült kötethez átmenetet képező *Postscriptum to Thinking*³⁹ címet viselő rövidke írásában a történész definícióját a görög és a latin eredetűre vezeti vissza, ahol a homéroszi történetmondó voltaképpen bírő, aki ítéletet mond a múlt fölött, Hérodotosznál pedig a *historein* szó ennyit jelent: „vizsgáldni, hogy elmondható legyen, miképpen volt.”⁴⁰ Arendt ars poeticáját fogalmazza meg akkor is, amikor felidézi, hogy miként hatódott meg Odüsszeusz, midőn a phaiák király udvarában végighallgatta saját bolyongásainak történetét: a valósággal való megbékélés ilyen formája Arisztotelésznél a tragédia lényege, Hegelnél a történelem vége.⁴¹

Jegyzetek

¹ v.ö. David Watson: Arendt. Fontana Press London 1992. p. 52.

² Természetesen egy erősen vitatott kérdéstről van szó, mi itt egy nemrégiben megjelent elemzésre utalunk – ld. Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Modernity and Political Thought Volume X SAGE Publications 1996. különösen: „The Concept of the 'World' in Martin Heidegger's Being and Time” c. alfejezetet p. 51–61. ill. a „The Dialogue With Martin Heidegger: Arendt's Ontology of The Human Condition”. c. fejezetet p. 102–122.

³ ld. Benhabib i.m. „The Contested Public Sphere: Arendt, Habermas, and Beyond” c. alfejezet p. 203–210. ill. Jocelyn Benoist: *A francia fenomenológia húsz éve*. In: Kellék 1997/7. p. 7–22

⁴ Platón: *Törvények*, 775 In: *Platón összes művei*, III. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 667–668. o. Kövendi Dénes fordítása. ld. H. Arendt: *Múlt és jövő között, Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, Osiris Kiadó-Readers International Budapest, 1995, p. 26. Módos Magdolna fordítása.

⁵ Jan Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*, In: Jan Patočka: *Mi a cseh?* Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. p.- 286 skk.

⁶ i.m. p. 285.

⁷ pl. Arendt i.m. p. 82. – a pluralitás Arendt politikai gondolkodásának talán a legfontosabb kategóriája ld. *The Human Condition* First published 1958, The University Press of Chicago 1969. (A továbbiakban a német kiadás címével idézzük: *Vita Activa*) ld. különösen: „Man: A Social or a Political Animal” c. alfejezet p. 22–38.

⁸ uo. p. 72–84. ill. Patočka i.m. 287–289.

⁹ ld. Dana R. Villa Benhabib idézett könyvének recenzióját In: *Ethics*, July 1998. p. 817–820.

¹⁰ Patočka i.m.p. 285. továbbá: Arendt i.m. „The Public and the Private Realm” c. fejezetet. p. 22–78.

¹¹ Arendt: *Múlt és jövő között* p. 49 skk. A mű eredeti kiadása: Arendt: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961; átdolgozott kiadás két kiegészítő esszével 1968.

¹² Arendt i.m. p. 220–222.

¹³ Arendt i.m. p. 73–82.

¹⁴ Arendt i.m. p. 127–130.

¹⁵ Patočka i.m. p. 292.

¹⁶ E témakör kérdéseinek mélyebb kibontására ez alkalommal nincs mód.

¹⁷ Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1951.

¹⁸ Arendt: *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963. Itt használt kiadás: Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest 1991. p. 154. ill. *Múlt és jövő között* p. 86. Burke-re vonatkozóan: *A forradalom* p. 153.

¹⁹ Természetesen nem hanyagolható el a többi szál sem, mint a nemzetállamiság, a társdalamiság. Vö. Dénes Iván Zoltán: *A félelem megszelídítése*. In: *A hatalom humanizálása*. Tanulmányok Bibó István életművéről Szerk. Dénes I. Z. Tanulmány Kiadó, Pécs, különösen p. 285–288.

²⁰ A társadalom fogalmának és a vágyfilozófia viszonyatairól – Arendt elemzéseinek fényében – ld. Losonczi Alpár: *Az emlékezés hermeneutikája*. Forum, 1998.

²¹ A *Vita activa* számos pontján találkozunk a kereszténység világ-elidegenítő mozzanataival. Az Újszövetség tanításaival kapcsolatban ld. "The Location of Human Activities" c. alfejezetet p. 75–78, a reformáció értelmezését p. 248 skk. A másik két probléma összefüggését jól példázzák *A történelem fogalma*, különösen p. 86–89. illetve a *Mi a szabadság?* c. fejezetek In: *Múlt és jövő között* p. 49–100. ill. p. 151–157.

²² *Múlt és jövő között* p. 212. ld. bővebben a *Vita activa* elemzését az animal laborans idővonatkozásairól.

²³ Itt a modernitás természettudományi vívmányainak a történelem fogalmára gyakorolt hatását kell vizsgálni. ld. *Múlt és jövő között* p. 77–99, 282. skk., ill. *Vita activa* p. 257–273.

²⁴ Természetesen itt is egy paradoxonnal találkozunk. Arendt tisztában van a modernitás állandó új-igényével, ám ezt korlátok közé igyekszik szorítani – az ő erőfeszítései éppen egy radikális novumra irányulnak, az ideologizálás megkerülésének igényével együtt. Tartalmilag igyekszik újítást elérni, formailag azonban éppen modern kísérletről beszélhetünk. Az a mozzanat, hogy e tartalmi 'új' a régihez, adott esetben a görög és római antikvitáshoz kapcsolódik, még mindig modern fejlemény.

²⁵ *Múlt és jövő között* p. 25.

²⁶ i. m. p. 33. Tulajdonképpen az egész „*A hagyomány és a modern korszak*” c. fejezetnek ez a témája.

²⁷ Arendt: *On violence*. Harcourt, Brace, World, Inc. New York 1969. Az említett fejezet egyik témája már ehhez a kérdéshez vezet át. E témakörben ld. még Elisabeth Young-Bruehl: *For Love of the World*. Yale University Press New Haven and London 1982. Ch. 9. „America in Dark Times” p. 383–438. ill. David Watson: *Hannah Arendt and the American Republic*. In: *Transcriptions of the Charles S. Pierce Society* 28(3) Sum1992. p. 423–465.

²⁸ A magyar forradalom nemcsak *A totalitarizmus gyökerei* 1958-as kiadásának függelékének címszereplőjeként, tehát már önmagában is fontos helyen szerepel, hanem a forradalmat és az erőszakot tematizáló műveinek is fontos hivatkozási pontja: a munkástanácsok spontán, váratlan és működőképes példája a polisz modern, ám kihasználatlan lehetősége.

²⁹ Elsősorban a *The Human Condition* c. mű bevezető lapjaira támaszkodunk.

³⁰ Az imént említett hely mellett többfelé találkozhatunk e problémával, az itt felvetett gondolatot Arendt a *Múlt és jövő között* c. művének 8. fejezetében fejti ki: 'A világűr meghódítása és az ember formátuma' 272–286. p.

³¹ Arendt így a manipuláció-elméletek baloldali híveként tűnhet fel, ám nem erről van szó, s nem csak azért, mert maga is bírálja a manipuláció-elveket, tehát nem egy kisebbség tudatosan folytatott ezirányú politikája a kérdés, hanem éppenséggel az európai tudomány- és társadalomfejlődés inherens következményéről – vö. az arkhimédészi pont szükségességének problémáját *Múlt...* 284. p. Érdekes párhuzamot vagy előzményt jelenthetnek Ortega y Gasset idevágó gondolatai *A tömegek lázadásából*, s különösen *Az egyetem küldetése* (In *Egyetem, nevelés, értelmiségi lét, Ész, Élet, Egzisztencia I. Társadalomtudományi Kör*, Szeged, 1990.) c. írásában. Világos párhuzamok vonhatók Arendt technika-felfogása és Martin Heidegger nézetei között, különösen az 1968-as *Der Spiegel*-beszélgetésre gondolhatunk (In: Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába. Budapest, 1995, IKON Kiadó.)

³² Ez az egyik fő témája az erőszakról szóló műnek, ld. különösen utolsó passzusok *On Violence...* 85–87. p.

³³ Az angol kifejezés, 'rule by nobody' több és részben más irányú jelentéseket hordoz. Ld. *On Violence*. 81. p.

³⁴ uo.

³⁵ Elég talán megemlíteni Wallerstein elméletét, és érdekes lehet ebben az összefüggésben megvizsgálni a történelem végéről szóló jóslatokat.

³⁶ Gyanakodhatunk arra, hogy itt metafizikai konstrukcióról van szó, ám még ezt is felszámolhatták a tudatosan erre irányuló totalitárius kísérletek. Vö. *A totalitarizmus gyökerei* 594–600. p.

³⁷ Ld. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner. The University of Chicago Press, 1982. Paperback edition 1989.

³⁸ Arendt: *A forradalom* különösen p. 43, 155–156, 258, ahol John Adams e gondolat tudatos szószólója.

³⁹ Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy* p. 3–7.

⁴⁰ uo. p. 7.

⁴¹ Arendt: *Múlt és jövő között* p. 53. ill. 270.

AZ EURÓPAI RACIONALITÁS KÉT ARCA

VERESS Károly

Az európaiság és a racionalitás összefüggése

V alahányszor felmerül az európai kulturális identitás problémája, vele kapcsolatban a racionalitás kérdésköre is szóba jön. Vitatott és vitatható kérdés, hogy van-e az európaiságnak egy jól körülhatárolható, egységesítő specifikuma, vagy csak az emberi létezés más szféráitól megkülönböztető sajátosságai vannak. Ezért azt sem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a racionalitás egyenesen az európaiság specifikumának tekinthető-e vagy inkább csak egyik olyan lényegi sajátossága, amely nem meríti ki teljes egészében az európaiság jelentéstartalmát, de a hiányában mégsem lehet európaiságról beszélni. Ugyanis ezzel kapcsolatban folytonosan termelődik egy sajátos tapasztalat és egy vele szembeszegülő követelmény. Egyrészt a földrajzi Európában élő népek mindenike hajlamos arra, hogy „Európához tartozónak” tekintse magát. Egyes kelet-európai népek és államok azonban a racionalizálási folyamatok nélkül szeretnék az európaiságukat vállalni. Másrészt, valamely társadalom vagy életforma mindaddig nem tekinthető az európai kultúrához tartozónak, míg nem teszi le sikerrel a racionalitás vizsgáját.

Úgy tűnik tehát, hogy európaiság és racionalitás lényegi összefüggésben állnak egymással. Amennyiben a racionalitást az európaiság sajátosságait hordozó egyik fogalomnak tekintjük, kétségtelen, hogy az európaiság egésze nem redukálható egyik kifejező fogalmára. Ugyanakkor viszont az európaiságnak nincs egyetlen olyan attribútuma sem, amely valamiképpen ne vonatkozna a racionalitásra.¹

A racionalitás problémája és jellemzői

Melyek az európai racionalitás fontosabb jellemzői?

E kérdés filozófiai megközelítése egy átmenetet tételez az „ész problémájáról” a racionalitásra, majd a racionalizálásra. A filozófiai hagyomány hosszú időn keresztül az „ész

problémájával” azonosult, a világban rejlő ész feltárására, igazolására irányult. Az újkori filozófiai diskurzus a világnak egy rejtett de feltárható ésszerű struktúráját feltételezte, amellyel az embernek összhangba kell hoznia a viselkedését ahhoz, hogy emberi módon élhessen. Ennek a filozófiai törekvésnek az irracionális megmutatkozása szabott minduntalan határt.

A racionalitás problémája azonban nem a racionális—irracionális szembesülésből adódik. Nem akörül a kérdés körül forog, hogy az ésszerűség kívülről vezetődik-e be a világba, vagy a világ dolgainak a természetes velejárója, hanem akörül hogy az emberi megnyilvánulások milyen feltételek között és milyen formákban lehetnek racionálisak. A racionalitás problémája abban rejlik, hogy a racionális megismerés elvei hogyan érvényesülnek az emberi életben, hogyan valósul meg az emberi viszonyok, viselkedés és cselekvés racionalizálása.

Racionalizálni annyit jelent mint ésszerűsége törekedni. Az ember a különböző élethelyzetekben ésszerűsítheti a kommunikatív megnyilvánulásait és cselekedeteit. A racionalitás problémája így voltaképpen az emberi kijelentésekkel és cselekvő megnyilvánulásokkal kapcsolatban merül fel: az emberi kijelentések és cselekvések azon képességében rejlik, hogy a megfelelés értelmében megalapozottak lehetnek és kritikai vizsgálatnak vethetők alá.²

Ezt az elvet a racionalitáson alapuló szemlélet az emberi kijelentések és cselekvések egységes érvényességi normájaként kezeli és igyekszik kiterjeszteni a kijelentések és cselekvések legkülönbözőbb válfajaira. Ily módon az *egység* és az *egyetemesiség* metaelvei a nyugati kultúra és civilizáció önismeretének alapvető tartalmi elemeiként jelennek meg: ez a kultúra és civilizáció egységesnek és egyetemesnek tekinti magát az emberi létezés egésze vonatkozásában. Ezért nem véletlen, hogy a kritika a racionalitáson alapuló modern nyugati kulturális identitás fő ismérveiként ezeket az elveket veszi először célba. A racionalitás kritikája így a modernitásban formálódott európai kulturális önszemlélet válságtüneteként is megnyilvánul.

Kétféle beállítódás

A múlt század második felétől kezdődően az európai racionalitással szemben kétféle beállítódás körvonalazódott.

Az egyik a racionalitás *kultuszában* fejeződött ki. Ez a beállítódás – a hegeli filozófia alapján – az „abszolút racionalitás” tételezéséből indult ki, amelyhez képest a racionalitás konkrét formái (a tudományos, illetve erkölcsi-gyakorlati racionalitás) csak megnyilvánulási jelenségeit alkotják.

A másik a racionalitással szembeni *kritikai* beállítódás. A racionalitás kritikája nem újkeletű, voltaképpen végigkíséri a racionalitás egész történetét, de az utóbbi száz év folyamán számottevően felerősödött. Az európai filozófia lényegét sokáig a racionalizálás előfeltevéseinek tisztázására irányuló szellemi erőfeszítésekben látták.

Ez a filozófiai öntudat a felvilágosodás időszakában a fény és a világosság metaforájában tetőződött, abban a hitben, hogy minden ami adott, megismerhető, s az emberi élet felszabadítható a hagyomány, az előítéletek és a természetfeletti erők hatalma alól. Száz év sem telt el, s bekövetkezett az, ami a XVII–XVIII. század nézőpontjából még elképzelhetetlennek tűnt: az eszt és a racionalitást kérdőre vonják, s a kérdések létalapjukat érintik, a legitimitásukra vonatkoznak. (Vö. FRANK, 1995: 9–10.) A probléma lényege *metanyelvi* szinten merül fel: a megalapozásban kifejeződő racionalitás megalapozásának a kérdéseként.³

A racionalitás filozófiai kritikái az európai (nyugati) kulturális identitás alapelveit igyekeznek megengatni és korlátok közé szorítani: elsősorban az egység és az egyetemesség elvét. Az egyetemes feltétlen méltóságának szétfoszlatása fejeződik ki a racionalista filozófiai eszmény megkérdőjelezésében, hogy létezhet az egyének és a történelem fölött álló igazság. Úgyszintén felmerül a kérdés, hogy ki foglalkozik a sajátos értelmében vett nem-általánossal? (Vö. FRANK, 1995: 10.)

A racionalitás kritikái nem maradnak meg pusztán ismeretfilozófiai keretek között, hanem a filozófia és a társadalmi gyakorlat kapcsolatára is kiterjednek. E kritikai megközelítések szerint a racionalizáció folyamata összekapcsolódik a totalitarizmus különböző válfajainak a létrejöttével. A racionalitás kiemelkedő szószólói tételeikkel az erőszak módszeres alkalmazását, a fizikai és politikai hatalomgyakorlást támasztják alá. A racionalitás pere így a modernitás patológiájának feltárásához vezet. (Vö. FRANK, 1995: 10.)

Kétféle racionalitás

A racionalitás kritikái egy sor olyan újszerű belátáshoz vezetnek el, amelyek egy megújuló európai önismeretnek a fontos alkotóelemivé válhatnak.

Ilyen fontos belátás a tudomány lényegével kapcsolatban az, amelyet Feyerabend fogalmaz meg: a tudomány a tudásnak újból csak egy bizonyos formáját jelenti.⁴ Hasonlóképpen fontos – módszertanilag – annak a belátása, hogy az egyes racionalitás típusok nem redukálhatók egymásra, és egyik a másiknak nem rendelődik alá, hanem egymás mellé tevődnek.

E kritikai hozzáállás legfontosabb hozadéka abban rejlik, hogy hozzásegít az európai racionalitás igazi természetének tisztázásához, s annak a belátásához, hogy a különböző racionalitás típusokban a racionalitásnak két alapvető dimenziója körvonalazódik: egy teoretikus és egy praktikus racionalitás. Az emberi életben mindkettő egyformán jelen van, anélkül hogy egymást valamiképpen kizárhatnák, vagy egyik a másikra valamiképpen visszavezethető lenne.⁵ A racionalitás két dimenziója voltaképpen egyszerre bontakozik ki aszerint, ahogy az emberi élet egyszerre kapcsolódik a világhoz és a többi emberhez, a fizikai valóságkörnyezethez és a szociokulturális környezethez, amelyben egyaránt zajlik. Ez összefüggésben áll a logosz kétféle megjelenítődésével az európai kulturális hagyományban: egyrészt

a logosz mint a dolgok általános, lényegi és szükségszerű kapcsolata, másrészt a logosz mint az emberi-társadalmi együttélésben kialakult megegyezés eredménye. (Vö. MARGA, 1987: 256.)

Ily módon a racionalitás, bármilyen formájában jelenjen is meg, kettős vonatkozásban érvényesül az emberi verbális és cselekvő megnyilvánulásokban. Egy emberi kijelentés racionálisnak minősül egyrészt azért, mert megfelel a tapasztalatban adott világnak, másrészt azért, mert megfelel a másokkal való interakció követelményeinek, vagyis interszubjektív elismertséget nyer a kommunikációban. Mindkét kritérium az objektivitás ismervével rendelkezik, bár más-más értelemben. Hasonlóképpen, egy emberi cselekvés racionalitása egyszerre valósul meg a világhoz való tapasztalati viszonyban és a másokhoz való viszonyban a társadalmi interakcióban.

Addig, amíg az elméleti ésszerűség érvényesülési terepe a logika és a teoria, a gyakorlati ésszerűségé a társadalmi kommunikáció. Ezért a racionalitás praktikus dimenziójának fő megnyilvánulási formája a kommunikatív racionalitás. A kommunikáció „nyelvjátékok” illetve „beszédaktusok” sokaságának tekinthető. Az ésszerűséget a bizonyíthatóságra alapozó karteziánus hagyománnyal szemben a kommunikációban ésszerűség tulajdonítható a nem bizonyítható, de meggyőző érvekkel rendelkező kijelentéseknek is. Egy érv meggyőző ereje nemcsak a valóságértékétől és az azt alátámasztó logikai eljárás hatékonyságától függ. A kommunikációban számolni kell egy reflexív tényezővel is, az értelmező viszonyulással.

Egy konstruktív hipotézis

A racionalitás kritikája során egy konstruktív hipotézis is körvonalazódik, amely ezt a kritikát nem a racionalitás alapelveinek a megkérdőjelezése és elvetése, hanem a racionalitás lényegének egy teljesebb feltárása felé tereli. E hipotézis szerint az európai racionalitásnak az ész és a megismerés kultuszára támaszkodó domináns válfaja – teoretikus dimenziója – hosszú időn keresztül eltakarta ennek a racionalitásnak a másik arcát – a praktikus racionalitást –, amely az emberi társas érintkezésben és verbális kommunikációban formálódott, s az európai kultúrának és életformának éppoly szerves összetevőjét alkotja, mint az előbbi. A kommunikatív racionalitás elméleti rekonstrukciójához nagymértékben hozzájárult az európai filozófia nyelvi fordulata, elsősorban a wittgensteini nyelvjátékelmélet és a beszédaktuselmélet megjelenése.

A racionalitás kétdimenziós természetének újragondolása, bár eltérő terminológiai környezetben, de párhuzamosan megjelenik több gondolkodónál. Ezek közül két reprezentatív megközelítést emelek ki: a Habermasét és a Lyotardét.

Habermas álláspontja szerint a nyugati civilizációban a racionalizáció rendszere nem azonosítható egyik alrendszerével, a hatékony és sikerorientált cselekvéssel. A modern civilizációban létrejött a társadalmi megegyezésre orientált kommunikáció is, amelyet Habermas az „életvilág alkotmányának” nevez. Szerinte ez jelenti a modern



racionalitás tényleges megnyilvánulását az európai kultúrában, annak ellenére, hogy a teoretikus racionalitás dominanciája háttérbe szorítja.⁶ Az elméleti rekonstrukciónak a kommunikatív racionalitás feltárására kell irányulnia, mivel ez képezi az európaiság igazi tartalmát. (Vö. PAPP, 1987: 61.)

Az európai kultúrában kialakuló rossz közérzet okát Habermas többek között abban látja, hogy a gazdasági és adminisztratív racionalitást szem előtt tartó modernizáció benyomul az élet olyan területeire, (pl. a hagyomány és a nevelés szférájába), amelyek a kommunikatív racionalitás mértékét tartják irányadónak. Ilyenkor a racionalitásnak egy jól behatárolható területe, a tudományban, technikában, adminisztrációban, rendszerintegrációban kifejeződő dimenziója igyekszik az emberi élet egész szférájára kiterjedni és monopolizálni azt. Holott az emberi élet különböző szféráiban más-más tudáskomplexum és ennek megfelelően más-más érvényességi kritériumok működnek. A kognitív-instrumentális, a morális-gyakorlati és az esztétikai-expresszív öntörvényű tudáskomplexum a kognitív igazság, a normatív helyesség és az expresszív hitelesség kritériumaihoz igazodik. (Vö. HABERAMAS, 1993/a: 161, 163.) A kommunikatív racionalitás a működő kommunikáción túlmenően magába építi ezeknek az érvényességi kritériumoknak az időszakonkénti diszkurzív újratárgyalását is.

Liotard, a Habermasétól eltérő terminológiát használva, a racionális elveken alapuló tudás és a hatalom, a tudományos tudás rendszere és a társadalmi szisztéma szerves összefüggésében látja a modern Nyugat alapvető ismervét. Mindkettő egy olyan totalitást alkot, amely az egység és az egyetemesség elvein alapul. A tudományos tudás mellett viszont ott él a tudásnak egy jóval tágabb, átfogóbb formája, a narratív tudás, amely az emberi élet természetes velejárója. Posztmodern perspektívában tekintve nemcsak hogy behatárolódik és megszűnik a tudományos tudás monopóliuma, hanem maga a tudományos tudás is végső fokon a narratív tudás egy válfajának minősül, egyfajta nyelvjátéknak, egy bizonyos elbeszélésnek. A posztmodern tudásra a folytonos mobilitás jellemző, mivel változékony kommunikációs viszonyok szövevényeként, nyelvjátékok laza hálózataként épül fel, s magába építi az érvényességi szabályokról szóló diskurzust is. A posztmodern tudást alkotó nyelvjátékok heteromorf természetűek, ami azt jelenti, hogy az érvényességi szabályok nem terjeszthetők ki az illető nyelvjáték érvényességi körén kívülre, s ezáltal az érvényesség önmaga határaihoz jut el. Ez az egyeneműsítés terrorjáról való lemondáshoz vezet, s annak a belátásához, hogy nem érhető el egy egyetemes konszenzus, csupán lokális konszenzusok. A konszenzus a kommunikációban csak állapot és nem végcél. (Vö. LYOTARD, 1993.). Ebben a gondolatban közvetve a habermasi felfogás kritikája is megfogalmazódik, mivel Habermas szerint a kommunikatív cselekvés a konszenzus (mint cél) elérésére irányul.

A habermasi és lyotardi felfogás lényeges pontokon ugyanarról szól, bár más-más nyelvezetet alkalmaznak, és kölcsönösen kritikailag viszonyulnak egymáshoz. Ez a tényállapot önmagában is tanulságos, mivel ebben is megmutatkozik a racionalitás-

ról való különböző beszélés párhuzamos lehetősége, oly módon hogy mindenik az európai önszemlélet kifejeződéseként valósul meg, de a két esetben az európaiság mégis két különböző nézőpontból láttatja magát.⁷

Egy hermeneutikai perspektíva

A hagyományos (modern) és posztmodern racionalitáskonceptió a racionalitásról szóló kétfajta beszélési módként határolódik körül, s ezekben a racionalitás két arca szembesül egymással. Az előbbiben a teoretikus racionalitás önnön elsőbbségének és egyetemességének feltétlen tudatában elnyomja a gyakorlati-kommunikatív racionalitást és monopolizálni igyekszik az összes racionalizálási folyamatokat. A teoretikus racionalitás alapelvei mindenféle racionalizálási gyakorlat egységes és egyetemes elveiként tüntetődnek fel. Az utóbbi egy olyan racionalitás elméleti rekonstrukcióját igyekszik elvégezni, amely a gyakorlati-kommunikatív létszférában formálódik és működik, az elméleti racionalitásától különböző elvek és normák szerint. Ezáltal nem törlekszik a teoretikus racionalitás érvényességének a megszüntetésére, de igyekszik pontosan kijelölni és körülhatárolni illetékességi körét az emberi életen belül és a kommunikatív racionalitás vonatkozásában.

Mindkét racionalitás-diskurzus a racionalitásnak egy-egy önmagáról alkotott képét és önértelmezését jeleníti meg, azt is jelezve, hogy ez a kép és önértelmezés az utóbbi időszakban lényegesen átrendeződött. Ez a folyamat két irányban is jelzésértékű.

Egyrészt arra utal, hogy a dolog maga – az európai racionalitás – nem egy statikus állapot és változatlan normarendszer, hanem inkább egy folytonos történés, amelynek során az emberi létezés különböző szakaszaiban a racionalitás más-más dimenziói játszanak szerepet. Ugyanakkor a racionalizálási folyamatok az emberi élet különböző szféráiban sajátos és eltérő elvek és törvényszerűségek szerint mennek végbe. A racionalitásnak nincs egy egyszer s mindenkorra végérvényesen kialakult modellje és normarendszere, mivel a racionalizációs folyamatokban ez a modell és normarendszer is folytonosan alakul. Ennek az alakulási folyamatnak a különböző fázisait rögzítik az egyes racionalitás-diskurzusok, amelyek ezáltal a racionalitásnak egy statikus és abszolutizált képét mutatják fel. Ez a kép egy idő után mind teoretikus mind pedig módszertani értelemben szükségképpen eltávolodik magának a dolognak a tényleges állapotától.

Másképpen az újabb racionalitás-diskurzusok a racionalitásról való beszélés újabb módozataiként jelennek meg. Ez a tény önmagában is jelzésértékű, mert kifejeződik általa, hogy nemcsak a racionalitás maga, hanem a racionalitásról való beszélés módja is egy történés, egy narratív történés, amely a körülményekkel összefüggésben változik, és nagymértékben befolyásolja a dolog – a racionalitás – történelmi sorsának

alakulását. Ugyanakkor módszertani vonatkozásban is jelentős ez a tény, mivel a *hermeneutikai* beállítódás horizontjába helyezi az egész problémát.

A hermeneutikai perspektívában nyilvánvalóvá válik a különböző racionalitás-diskurzusok különböző viszonyulása a racionalitáshoz. Addig, amíg a teoretikus racionalitást abszolutizáló diskurzus a racionalitás végsőkéig kitágított lehetőségeit mutatja fel, a kommunikatív racionalitásra építő diskurzus már a racionalitás belátható, de folyton alakítható határait tartja szem előtt. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a modern európaiság létmagját a racionalitás képezi, de ez egyszer sem azonos az a racionalitásképpel, amelyet a hivatalos, domináns diskurzus forgalmaz. Hermeneutikailag tekintve a két történet – a racionalitás története, és a racionalitásról való beszélés mint narratív történet – párhuzamosan fut, mindenik a maga immanens törvényszerűségei és saját történetisége szerint, úgy, hogy lényeges pontjaikon összekapcsolódnak és kölcsönösen hatnak egymásra, de ugyanakkor bizonyos időszakokban el is távolodnak egymástól. A két történet nem esik egybe, de nem is válik végképp külön, mivel a racionalitás európai története számottevően nyelvi történet, de egyúttal nyelv alatti is, amennyiben a dolognak magának az új nyelvet létrehozó története is. Nyelv alatti történet annyiban, amennyiben minden nyelvi történet egyszersmind nyelv alatti történet is.

Felmerül a kérdés: az európaiságnak milyen új önszemléleti és önértelmezési lehetőségei körvonalazódnak ebben a megközelítésben?

A hermeneutikai megközelítésben egy újfajta európaiságkép és önértelmezés mutatkozik meg. Mindenekelőtt nyilvánvalóvá válik, hogy ma már egyre kevésbé lehetséges egy egységes és mindenkre nézve kötelező, univerzális normákhoz igazodó európaiságkép és önértelmezés, amelyen belül a racionalitásnak egy domináns típusa elnyomhatja más sajátos megnyilvánulási formáit. A racionalitáshoz hasonlóan az európaiság sem egy statikus történelmi állapotként fogható fel, hanem úgyszintén egy narratív történetként – egy értelem-történetként –, amely a mindenkor konkrét értelmkezései által/révén történik, s az éppen érvényes értelmezés konkrét formájában mutatkozik meg. Ezért nemcsak a különböző konkrét kultúrákban, hanem az egyes kultúrák különböző történelmi korszakaiban is más-más Európaképek alakulnak ki, s az európaiság más-más értelmezési kerülnék forgalomba, akárcsak a racionalitás esetében. E narratív történetek mindenike a racionalitásnak és az európaiságnak egy-egy történetét adja elő, amely egyúttal önértelmezésének története is. Ezen történetek egyike sem *a Történet*, hanem az értelmezési folyamatban és a kommunikációban lazán, hálószerűen egymáshoz kapcsolódó, egymásra reflektáló, egymásba szövődő értelem-összefüggések, amelyek magukban hordják önnön érvényességük alapjait és nem integrálódnak sem egy átfogó Nagy Történet rendszerébe, sem egy meghatározott irányba mutató felettes értelem-szintézisbe. A racionalitás és európaiság éppen aktuális értelme e történetek egymással kibontakoztatott dialógusában formálódik. Ebben a kommunikatív-narratív létmódban a racionalitás és az európaiság már nem válik szét a polárisan szembeállítódó és egymásnak megfeleltetődő dologra egyrészt és

fogalomra másrészt, hanem a kommunikációban folyamatosan történő nyelvi-dologi egység létállapotára tesz szert.

A racionalitás és az európaiság problémájára nyíló hermeneutikai perspektíva tanulságai tömören eképp összegezhetők: le kell mondani az egyoldalú, Nyugatcentrikus, preskriptív Európaképről és ennek belső, lényegi magvát alkotó, a kognitív-technikai szférában és a célracionális cselekvési eljárásokban érvényesülő teoretikus racionalitás dominanciájáról, s hagyni kell a racionalitást és az európaiságot kommunikatív történésként valósulni; le kell mondani a szilárd denotatív fogalmakról és megfelelési viszonyokról, a dolog és az értelem, a lét és a nyelv együtt-története javára; le kell mondani a túlméretezett rendszerépítő erőfeszítésekről és az átfogó szintézisek ábrándjáról a közelebbi értelmezések útján zajló megértések, és az eltérő értelmű racionalitások és európaiságok dialógusa reményében; le kell mondani az egyszer s mindenkorra szóló előírásokról, amelyek helyett legfennebb *ajánlások* fogalmazhatók meg.

(E következtetések megfogalmazásába nyelvi beidegződésekként visszalopakodó „kell”-ek is valójában ajánlásokként értendők.)

Könyvészet

ADORNO, Th. W. – Horkheimer, M.

1990 *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Budapest.

FEYERABEND, Paul

1992 *A tudományos ésszerűség nevében*. In: *A Hét*, 4. sz.

FOUCAULT, Michel

1971 *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris.

FRANK, Manfred

1995 *Două secole de critică a raționalității și supralicitarea ei „postmodernă”*. In: *Postmodernismul. Deschideri filosofice*. Szerk. Aurel Codoban. Editura Dacia, Cluj-Napoca.

HABERMAS, Jürgen

1993/a *Egy befejezetlen produktum – a modern kor*. In: *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó, Budapest.

1993/b *A metafizika utáni gondolkodás motívumai*. In: *A posztmodern állapot*.

HUTCHEON, Linda

1997 *Politica postmodernismului*. Editura Univers, București.

LYOTARD, Jean-Francois

1993 *A posztmodern állapot*. In: *A posztmodern állapot*.

MARCUSE, Herbert

1977 *Omul unidimensional*. In: *Scrieri filosofice*. Editura Politică, București.

közül, de szellemi egyeduralomra törekszik a „tudományos ésszerűség”, a „tudományos módszer” nevében, a „nyugati” tudomány intézménye formájában. (Vö. ADORNO, 1990.; MARCUSE, 1977: 385-386.; FOUCAULT, 1971: 23.; FEYERABEND, 1992.)

⁴ Feyerabend szerint a tudomány nem alkot egységet, számos különböző fajta tudomány létezhet. A tudomány alkotóelemei nagyon is egyenlőtlen horderejűek, s a siker módszeres mérészség útján, és nem egy világosan körvonalazható „ésszerűséghez” ragaszkodva érhető el benne. (Vö. FEYERABEND, 1992.)

⁵ Bár erre is voltak jelentős próbálkozások, mindkét irányból. Max Weber a gyakorlati ésszerűséget a tudományos-technikai ésszerűségre, H. Marcuse pedig fordítva, a tudományos-technikai ésszerűséget a gyakorlati ésszerűségre próbálta visszavezetni.

⁶ Habermas szerint a tudományos megismerés metodusan alapuló, formális „eljárási racionalitás” illetékességi körén kívülre, a morál és a cselekvés szférájára is igyekszik kiterjedni, ahol már nem garantálhatja az előzetes egységet a jelenségek sokszínűségében. (Vö. HABERMAS, 1993/b: 189.)

⁷ Ez azért is lehetséges, mert a kétféle diskurzus eltérő „narratív archétípusokra” támaszkodik, az egyik a hegelianus német, a másik a forradalmi francia hagyományra. (Vö. HUTCHEON, 1997: 29.)

SPANYOLORSZÁG EGY EURÓPAI LEHETŐSÉG

(Ortega politikai filozófiájáról)

SZILÁGYI István

Spanyolországban – akárcsak hazánkban – a XIX. század második felétől vált a nemzeti fejlődés kulcskérdésévé az ország modernizációja, az Európához fűződő viszony végiggondolása és az autonóm belső fejlődés kritériumrendszerének kialakítása, megfogalmazása.

A spanyol gondolkodók kelet-közép-európai és magyar társaikhoz hasonlóan országaik századvégi és huszadik századi válságos évtizedeiben, a tömegdemokráciák, a tömegek elnyomásával gyakorolt diktatúrák és a nemzeti kataklizmák körülményei között az Európához való viszony, az európaiság mibenlétének meghatározására, az európaiság és a modernitás összekapcsolására törekedtek.

Az Angel Ganivet, Ramiro de Maeztu, Azorín, Pio Baroja, Antonio Machado és Miguel de Unamuno nevével fémjelzett 98-as nemzedék a nemzeti ideárium, a nemzeti önazonosság, a nemzeti önmeghatározás újraértelmezésére, az Ortega gondolkodására pedig legnagyobb hatást gyakorolt Joaquín Costa a nemzeti újjászületés (regeneráció) programjának meghatározására tett kísérletet.

A folyamat az 1914-es nemzedék vezéralakjának, a Madridi Iskola megteremtőjének, századunk Unamuno mellett legismertebb spanyol gondolkodójának, José Ortega y Gassetnek a politikai filozófiájában, majd az 1956-os generáció (Enrique Tierno Galván, Julián Marias) megjelenésében és az Európai Unióhoz csatlakozott demokratikus Spanyolország megteremtésében teljesedett ki.

Európaiság és (poszt)modernitás

A José Ortega y Gasset (1883–1955) életművével, filozófiájával, gondolati rendszerével foglalkozó monográfiák és írások kivétel nélkül mind modernitáshoz való viszonyának különböző aspektusait, vonatkozásait, dimenzióját vizsgálják, modernségét hangsúlyozzák.

Csejtei Dezső szerint „A spanyol gondolkodó egyik fő célja hazájának filozófiai modernizálása, a modern polgári filozófia meghonosítása volt. Ortégának a XX. századi Spanyolország filozófiai és kulturális életére gyakorolt hatása szinte felmérhetetlen. Túlzás nélkül állítható, hogy Spanyolország filozófiai modernizálása ...lényegileg azonos Ortega y Gasset munkásságával.”¹

Rockwell Gray 1994-ben spanyolul is megjelent könyvének címéül Ortégáról írva tudatosan választotta *A modernitás parancsa* címet.²

José Luis Abellán pedig egyenesen a spanyol posztmodernizmusról és Ortega (politikai) filozófiájáról, mint annak első megnyilvánulásáról ír. „A 14-es generáció közös alapját a XIX. század, azaz közvetve vagy közvetlenül a modernitás elutasítása jelenti”³ – olvashatjuk.

Miben is áll José Ortega (poszt)modernitása? Mindenekelőtt a XIX. század eszméinek, világának, hiedelmeinek, politikai gyakorlatának, berendezkedésének és modernitásának az elutasításában. Ennek már munkássága korai szakaszában, 1916-ban az *El Espectador*-ban írott esszéiben is hangot ad. A „*Semmi modern és nagyon huszadik századi*” című programadó cikkében rendkívül hevesen támadja az 1914-ben alighogy véget ért „hosszú tizenkilencedik századot”.

„Az a kötelezettség, hogy lerázzuk tudatunkról a régi, már megszenesedett ideák porát és létrehozzuk az újat mindig nehéz és fáradtságos”⁴ – olvashatjuk. Fáradtságos dolog, mivel a régi eszmék még rendelkeznek bizonyos erővel, s ...*megváltoztatni a szokásokat, egyenlő a halállal.*”⁵

Az *El Espectador* választott nevével ellentétben⁶ tehát egyáltalán nem az események passzív szemlélője, amikor az új generáció harci kürtjébe fújva harsogja: „Nem kétséges, hogy e század viselkedésmódjának meghaladásában gyökerezik a jövőnk”.⁷ A tizenkilencedik század, a haladás és a modernitás százada a mi legnagyobb ellenségünk – írja Ortega, majd a következő kérdéssel fordul olvasóihoz: „Gondolkodjanak egy kicsit: hogyan fogja tolerálni egy század, amely magát *modernnek* nevezi azt a szándékot, hogy eszméit más eszmékkel helyettesítsék és ennek következtében azokat elavultnak, *nem modernnek* nyilvánítsák?”⁸

Annak ellenére, – hangsúlyozza – hogy a haladás százada nem járul hozzá egy másik, más lelkeséggel felruházott progresszív, őt magát is meghaladó század eljövételéhez, nem kétséges, hogy annak jönnie kell. A modernitás és a haladás ennek az optikának a képében tehát viszonylagos fogalomná válnak, s egy konkrét berendezkedéshez, egy meghatározott korhoz – a XIX. századhoz – kapcsolódnak. A régi és az új alapvető ellentmondása abban áll, hogy „éppen az a korszak, amely az eszmék, az intézmények és általában az emberi változás jellegét hirdeti az, amelyik a legnagyobb hatékonysággal az örök, a megváltozhatatlan állapotát tételezi a maga egyedi és átmeneti viselkedésével kapcsolatban... Én már sorsot húztam. Nem vagyok *modern*; csak nagyon huszadik századi”.⁹ Néhány hónappal később egy Buenos Airesben tartott konferencián szóban is megerősíti írásos véleményét: „Szembe kell néznünk a XIX. századdal, jobban mondva a század második felével – és azt mondani neki: Tisztelet-

ben tartjuk eszméidet, de el kell azokat temetnünk, hogy szabad teret nyerjünk a miénk virágzásának: mert ezek a ti és nem a mi eszméink... Jó XIX. század, atyánk, elérkezett a fiaid órája”.¹⁰

Az 1910-es éveket követően Ortega modernitás fogalma elmélyült. Politikai színezetet, kulturális kiterjedést és filozófiai kiteljesedést kapott. A spanyol filozófus munkásságában szorosan kapcsolódnak egymáshoz a kultúra, a politika, a szokások, a hiedelmek, a körülmények, a történelem, a történelmi és politikai ész, a nemzet életében testet öltő vitális ész fogalmai. Ortega modernitás felfogásának szerves részét alkotja a gerinctelen Spanyolország, a partikularizmus és a tömegek lázadásának meghaladása. Bölcséletének kategoriális rendszere ezernyi színben pompázik, állandó változás állapotában van, amelyet az „Én én vagyok és a környezetem”¹¹, továbbá „A történelem annak a radikális valóságnak a rendszeres tudománya, amelyet úgy hív az ember, hogy az életem”¹², valamint a fizikai és pszichikai entitást meghaladó, külső és belső folyamatok dinamikus egységeként felfogott *vitális ész* foglal keretbe.

A modernitás és az európaiság jegyében állítja szemben a XII. Alfonz 1874-es trónra lépésével kezdődött restauráció és századelő korszerűtlen XIX. századi berendezkedését és uralmi rendszerét a megváltozott idők követelményével.

Ennek legjelentősebb korai dokumentumát a *Régi és új politika* néven ismertté vált mű jelenti.

Ortega 1914. május 23-án a Vígyszínházban tartotta *Régi és új politika* címmel a Spanyol Politikai Nevelés Szövetségének (Liga de Educación Política Española) programadó konferenciáját. A naggyűlés nem elsősorban a gyakorlati cselekvés, hanem az ortegai elméletalkotás fejlődése szempontjából érdemel figyelmet. Állítjuk ezt annak ellenére, hogy maga a szerző az, aki siet leszögezni, nem törekszik eredeti eszmék közreadására.

Beszédének bevezető részében Ortega határozottan kijelenti, hogy egy olyan generáció nevében beszél „... amelyet semmi nem kötött a hazafiság közhelyeihez... amely tisztán csak érez, és amit érez az a fájdalom.”¹³

A *Régi és új politikában* világos formában pontosan kifejtve jelenik meg a generáció fogalma és a nemzedéki szemlélet – erre írásunkban még visszatérünk – és az előző, a 98-as nemzedék híressé vált unamunói jelszava „Spanyolország fáj” némiképpen megváltoztatott hangszerelése. A közös (élet)érzés Don Miguel (Unamuno) számára a hispanizáló, a spanyol tisztaságot megőrizni kívánó, befelé forduló, állandó elmentmondások között gyötrődő szemléletet, Európa spanyolizációját (españolizáción) jelenti. Az ortegai felfogás viszont Spanyolország modernizáción keresztül megvalósuló európaizációját hirdeti.

„Két egymással tökéletesen ellentétes Spanyolország él együtt:¹⁴ – hangsúlyozza Ortega – *egy hivatalos Spanyolország*, amely csökönyösen ragaszkodik a letűnt korszak szokásaihoz és egy másik, a feltörekvő és születő, *egy vitális Spanyolország*, amely talán még nem elég erős, de vitális, őszinte, becsületes, amelyet akadályoz a másik, s amelyik még nem érte el történelmi kiteljesedését.”¹⁵

Az új Spanyolországot képviselő új nemzedék elvei, értékrendszere, értékvilága teljes egészében különbözik a hivatalos Spanyolországot irányító eszméktől és megoldásoktól. Az országot – rövid időszakokat kivéve – századokon át rosszul kormányozták, mert a kormányzókat és az országot is betegség gyötörte – hangsúlyozza Ortega. *„Egész Spanyolország kormányzóival és kormányzottaival, visszaéléseivel és szokásaival együtt – a halálán van... Az új politikának következképpen nem a régi bírálatára és a nagy csatákra kell felkészülnie... hanem új, határozott és konstruktív alapelvek kidolgozására van szüksége.”*¹⁶

A választóvonal nem a köztársaság vagy a királyság kormányformája között húzódik – érvel Ortega. Önmagában véve egyetlen kormányforma sem nevezhető elméletileg rossznak. Azért vagyunk monarchisták, mert Spanyolország is az – hangoztatja. Azonban a királyságnak is naponta legitimálnia kell önmagát – teszi hozzá. Ebből az alapállásból érthető, hogy a régi politika diktatórikus megoldásait támogató és azokban közreműködő, diszkreditálódott XIII. Alfonz 1931. április 14-i trónfosztása már a köztársasági táborban találja Ortegát.

A II. Köztársaság Parlamentje a Köztársaságot Támogató Csoport (Agrupación al Servicio de la República) elnevezésű szervezet tagjaként két évig (1931–1932) képviselőként is számíthatott munkájára.

„Az a baj – hangsúlyozza Ortega a *Régi és új politikában* –, hogy a spanyol állam nemcsak a politika külső tévedései miatt beteg; ami csaknem halálosan beteg: az a faj, a nemzeti szubsztancia, ezért a politika nem jelent elégséges megoldást a nemzeti problémára, mert az történelmi eredetű... *az új politika valamennyi akciójának történelmi akciónak kell lennie.*”¹⁷

A történelmi akcióknak a nemzeti vitalitás, a nemzeti életképesség, élni akarás és megújulási képesség feltámasztását, új eszmék befogadását és elterjesztését, új program megfogalmazását, liberalizmust, és a fontos intézmények (hadsereg, klérus, királyság, munkásság) nacionalizálását, nemzeti érdek alá rendelését, azaz „...gerinces és saját lábón álló Spanyolország”¹⁸ megeremtését kell szolgálniuk.

Spanyolország azonban gerinctelen – írja 1921-ben megjelent híres művében. Az „esszé egy válságkorszak szellemi terméke, és ez a tanulmány szinte valamennyi mondatán átizzik”¹⁹ – fogalmaz a magyar kiadáshoz készített utószavában Csejtei Dezső.

Ortega szerint a spanyol társadalom egyik legnagyobb problémáját a nemzeti regionalizmusban (és annak szélsőséges formájában, a szeparatizmusban), a hadsereg dezorganizálódásában és a munkásmozgalom fellépésében megnyilvánuló partikularizmus jelenti. A partikularizmus Spanyolországot az elkerített parcellák terrénumává változtatja, megrendíti a nemzet egészségét és dezintegrálja a nemzetet. „A partikularizmus mindig akkor jelenik meg, ha egy osztályban vagy egy céhben valami okból téveszme alakul ki: tagjai azt hiszik, hogy a többi osztály nem létezik mint teljes értékű társadalmi valóság, vagy legalábbis nem érdemi meg, hogy mint olyan létezzen. Még egyszerűbben: a partikularizmus az a szellemi állapot, amelyben azt hisszük: nincs rá okunk, hogy számoljunk a többiekkel.”²⁰ A partikularizmus a közvetlen akciókat és

nem a megfontolt történelmi cselekvést részesíti előnyben. A kizárást és nem az építést képviseli. „Énnekem semmi kétségem: – írja Ortega – ha a partikularizmus emészt egy társadalmat, mindig megállapítható, hogy éppen a központi hatalom lett először partikularista. Spanyolországban is ez történt. Kasztília hozta létre Spanyolországot és Kasztília is bomlasztotta föl”.²¹ A partikularizmus térhódításának alapvető oka Ortega szerint a tömeg (masa) és a kisebbség (minoría) megváltozott viszonyában keresendő. A kategória-pár első koncepcionális kifejtésére a *Régi és új politika* című írásában került sor. A gondolat kiteljesedését *A tömegek lázadása* 1929-ben megjelent – később elemezendő – művében olvashatjuk.

A *Gerinctelen Spanyolország* publikálási évét és tartalmát tekintve is közbülső, átmeneti állapotot tükröz. A legfontosabb gondolatok azonban már itt is megjelennek. Ortega számára a tömeg és a kisebbség nem azonosítható egyetlen társadalmi osztállyal sem. A két fogalom olyan emberi minőséget jelent, amelynek a társadalmi kapcsolatban számos formája fellelhető. A tömeg – a tömegember – funkciója a kisebbségnek való engedelmeskedésből áll. Ha ez az egymásra vonatkoztatott viszony megbomlik, felborul a társadalom egyensúlya, a társadalom gerinctelenné válik. S ez történt Spanyolország esetében is. „Amikor pedig – olvashatjuk Ortega mondatait – egy nemzetben a tömeg nem hajlandó rá, hogy tömeg legyen, vagyis hogy kövesse az irányító kisebbséget, fölbomlik a nemzet, részekre hull a társadalom, és bekövetkezik a társadalmi zűrzavar, a történelmi elgerinctelenedés.

Mi most a történelmi elgerinctelenedés szélsőséges esetét éljük át Spanyolországban.”²²

Csejtei Dezső idézett utószavában rámutat a *Gerinctelen Spanyolország*-ban felvázolt ortegai történelmi tabló fogyatékoságaira, elitelméletének gyöngye pontjaira. Ami választott témánk – az európaiság és a modernitás – szempontjából fontos az a „*Lázong hát a tömeg*”²³ minden szellemileg kiváló kisebbség ellen”²⁴ – általunk kiemelt megfogalmazása. Ez a mondat arra utal, hogy a régi politika ellen küzdő új generáció a tömegtámogatás megszerzése szempontjából sincs könnyű helyzetben, hiszen a társadalomban egy sajátos ellenelitet képvisel. Az ortegai felfogás jegyében ugyanakkor Spanyolország európaizációja egy stabil, virágzó, jelentős kulturális és nemzeti értékekkel és erővel rendelkező ország kontinentális integrációját jelenti. Az új politika misszionáriusaira tehát komoly feladatok várnak.

Ők azonban tudják, hogy Spanyolország modernizálásának, Európához történő felzárkóztatásának a problémája nem csupán kulturális és politikai, hanem pedagógiai probléma is. „Nem lehetséges európaizálni és modernizálni Spanyolországot – írja Ortégát értelmezve Pedro Cerezo – csupán közigazgatási és technikai szempontból, ha azt megelőzően nem történt meg annak a modernitás szellemében történő nevelése.”²⁵

A *társadalmi nevelés mint politikai program* fontos szerepet játszik a progresszív változások előmozdításában – fejtegeti 1910. március 12-én Bilbaóban tartott előadásában Ortega. Spanyolország a nietzschei apák és fiúk földjének dilemmájával áll szemben. „Az igazi hazafiság az apák földjének kritikáját és a fiúk földjének

megteremtését jelenti.”²⁶ S ebből a szempontból fontos szerep vár a nevelésre. Az ember nem pusztán biológiai lény. Laikus, társadalmi nevelésre van szüksége. Ennek segítségével érhető el, hogy a jövő Spanyolországa olyan közösséggé váljon, amelyben mindenki megtalálja a saját helyét és a demokrácia erőt sugárzó lelki egységét.

Aziránt a legcsekélyebb kétsége sincs Ortégának, hogy egy modernizálódott, saját kultúrával, határozott mediterrán jellegzetességekkel rendelkező Spanyolország²⁷ számára Európa, az európaizáció jelenti a történelmi értelemben vett megoldást. Hispánia azonban saját értékeinek képviselésével a kontinens megújulásához és megújításához is hozzájárulhat. A Spanyolország egy európai lehetőség aforisztikus tömörségű mondata egyik értelmezési lehetőséget sem zárja ki. Eszmefuttatásunkat Ortega szavai is megerősítik, aki Meier-Graeffe Spanyolországi utazásról írott könyvét kommentálva a következőket hangsúlyozza: „Amikor Spanyolország európaizációjáért küzdünk nem akarunk mást, mint a francia és a német kultúrától különböző új kulturális forma kialakítását... A világ spanyol értelmezését akarjuk. Ennek megteremtéséhez azonban hiányzik a szubsztancia, hiányzik az anyag, amit el kell készítenünk, hiányzik a kultúra... Nem kérünk mást csak azt: Spanyolországra európai nézőpontból tekintsenek... A Franciaországba befáradt, Németországban kimerült, Angliában legyengült Európának napsütötte földünk új ifjúságára van szüksége.

Spanyolország egy európai lehetőség.

Csak Európából nézve lehetséges Spanyolország.”²⁸

Azonban létezik-e az a bizonyos kulturális vonatkoztatási pont? Ténylegesen létezik-e az európai kultúra és annak kifejeződése az európai kulturális tudat? S ha igen a kérdésekre adott válasz, akkor miben ragadható meg annak lényege? Ortega negyvenhárom évvel később, 1953-ban határozott igennel felel a felvetésekre. „Létezik-e ma európai kulturális tudat?... a válasz nem lehet kétséges: az európai kulturális tudat létezik... Tanácsos azonban nem összekeverni Európa egységének problémáját az európai kulturális tudat kérdésével. A két dolognak csak egyetlen közös dimenziója van. Éppen azért kíváncsú annak megállapítása, hogy mindig is létezett az európai kulturális tudat, ezzel szemben soha nem létezett a mai értelemben vett európai egység. Az egység állami formákra vonatkozik. Európa, mint kultúra nem azonos Európával, mint állammal.”²⁹ A kultúra és a kulturális tudat a kontinens népei együttélésének közös (szellemi), ámde nem közhatalmi, azaz állami formát öltő terméke. „... Az európai egység kérdését ne keverjük össze az európai kulturális tudat jelenlegi állapotával.

Európa egysége mai értelemben véve precíz egyezményekben rögzített politikai kérdés és jogi forma.”³⁰ Ezzel szemben „Az európai kultúra örök alkotás nem egy átlomás, hanem egy olyan út, amin végig kell menni. Ahogyan a sokat megélt, idős Cervantes mondja, jobb úton lenni, mint megérkezni.”³¹

Utolsó mondatában Ortega az állandó változás létformáját öltő európai kultúra morális és lelki tényezőkben, hiedelmekben, hagyományokban, magatartásokban, viselkedésmódokban és meggyőződésekben gyökerező állandóságára – lényegi elemekre – hívja fel a figyelmet.

Generáció és regeneráció

Ortega politikai filozófiájának az európaizálódáshoz és a modernizációhoz is kapcsolódó egyik legfontosabb elemét a generáció problémaköre alkotja. A részben elitek közötti küzdelem formáit öltő nemzedéki konfliktusok értelmezése már elméleti munkásságának korai szakaszában (Régi és új politika; A társadalmi nevelés mint politikai program; Costa élő öröksége; Semmi modern és nagyon huszadik századi, stb.) gondolati rendszerének középpontjában került. Ezzel kapcsolatos elemzései érett alkotói periódusában is egyre nagyobb szerephez jutottak (Gerinctelen Spanyolország; Korunk feladatai; A tömegek lázadása; stb.).

Felfogása szerint Spanyolország politikai, kulturális, tudományos, művészeti és morális korszerűsítésének és európaizálódásának feladatai már egy új generációra várnak. Ortega úgy véli, hogy a nemzedékek egymáshoz kapcsolódását, egymás utániségét történelmi értelemben nem a folyamatosság, hanem az éles polémia, a szembenállás jellemzi. Az új politika megvalósításának ígéretével és küldetésudatával színre lépő, új életprogramot felvázoló és felvállaló ifjú generáció az egyre inkább eltömegesedő társadalomban mindig helyet követel magának.

Ez a nemzedék azonban azt is tudja, hogy „Spanyolnak lenni bizonyára fájdalmas, de nem szomorú sorsot jelent: öröm és fájdalom az élet két dimenziója. Az egyik hozza magával a másikat... egyes mai spanyolok meghallva a „Spanyolország” szót nem emlékeznek sem Calderónra sem Lepantóra, nem gondolnak a Kereszt győzelmére, sem a kék égre... csak egyszerűen éreznek, és ez az érzés a fájdalom érzése. Nem tudom, hogy sokan vagy kevesen vannak-e ezek a spanyolok. Én jobban szeretném, ha nem tartoznék közéjük... én nem látok más módot Spanyolország megmentésére mint megszabadítani a fájdalomtól: vagyis Spanyolország más legyen mint volt és mint ami: hogy ne fájjon”³² (kiemelés tőlem Sz. I.)

Majd így folytatja: „Spanyolország egy hatalmas, mély és mindent átható fájdalom: Spanyolország mint nemzet nem létezik. Alkossuk meg a mi akaratumk szerint való Spanyolországot... a jövődő, erényekben nagyszerű Spanyolországát, a spanyol örömdöt”.³³

Ez korunk, ez nemzedékünk feladata – hirdeti Ortega. Azt azonban ő is nagyon jól tudja, hogy az új gondolatok mindig küzdelemben, harcban születnek. Filozófus lévén, megítélése szerint a politikai és a gazdasági változások a történelemben elsősorban az eszmei változások mélyreható jellegétől, mélységétől – hozzátehetnénk a Gramsci-i értelemben vett hegemonia viszonyok megváltozásától³⁴ – függnnek. Az ideológia azonban Ortega szerint csupán következménye az életre irányuló radikális érzésnek, a *vitális érzékenységnek*. Az adott kor meghatározásával foglalkozó elemzőnek ezért a vitális érzékenységnek a tartalmát kell először meghatároznia, ha meg akarja érteni a kor lényegét. A vitális érzékenységnek azonban az egyes egyének esetében nincs történelmi értéke. „A vitális érzékenység változásai, amelyek a történelemben meghatározóak, nemzedéki formában jelentkeznek – írja Korunk feladata

című művében –. A generáció ...nem egyszerűen egy tömeg... az, mint új, integrált társadalmi test, kiválasztott kisebbséggel és saját tömeggel rendelkezik, amelynek a létezésről meghatározott életprogramja van. A generáció dinamikus kompromisszum a tömeg és az egyén között, a történelem legfontosabb fogalma..."³⁵

Ortega idealisztikus történelemfelfogása, történelemszemlélete és történelemmagyarázata szerint minden generációt bizonyos vitális szint és küldetéstudat jellemez. Vannak azonban olyan generációk is – s az jellemző a húszas évek Spanyolországára – amelyek nem tudják el- vagy bevégezni történelmi feladatukat. Ez nem csupán a régi politika fenntartásában érdekelt csoportok ellenállásától, hanem a tömegek lázadásától, az új elittel kapcsolatban tanúsított magatartásától is függ. „Az európai közéletben létezik egy jelenség, ami ...ma mindent háttérbe szorít – írja Ortega 1929-ben. – Nevezetesen az, hogy a tömeg teljes társadalmi hatalomra tör... Európa jelenleg a népeket, nemzeteket, kultúrákat érhető legsúlyosabb válságát éli át... Úgy hívják, hogy a tömegek lázadása”.³⁶

Ortega talán világszerte leginkább ismert műve úgy vélem nem szorul részletesebb bemutatásra. Az azonban ismételtlen kiemelésre kívánczik, hogy a tömeg és az irányításra termett kisebbség közötti különbségtétele nem osztályalapokon történik. „A társadalom felosztása tömegré és kiváló kisebbségre... nem társadalmi osztályokat, hanem embertípusokat érint, és így nem is eshet egybe a felsőbb és alsóbb osztályokat megkülönböztető rangsorolással... szigorúan véve minden társadalmi osztályban van tömeg és valódi kisebbség. Korunkban, mint látjuk majd, a tömeg és a köznép uralma jellemző, még azokban a csoportokban is, amelyekben van hagyománya a kiválóságnak. Ez alól nem kivétel a szellemi élet sem...”³⁷

Ortega arisztokratikus és elitista demokrácia-felfogása jegyében sorra veszi a tömegek lázadásának, az eltömegesedett huszadik századnak a társadalmi élet különböző szféráira és a civilizáció fejlődésére gyakorolt hatásait. Ebből a szempontból különösen érdekesnek, izgalmasnak és aktuálisnak tartjuk az Európáról és a nemzetállamról a könyv második részében olvasható fejtegetéseket, melyekre a dolgozat befejező részében még visszatérünk.

Ortega politikai filozófiájában fontos szerephez jut a nemzeti regeneráció (újjaszületés) costai programja generációs átértékelése. Joaquín Costa Spanyolország újjaszületéséről, José Ortega európaizációjáról, modernizációjáról írt. „Európa nem csupán egy tagadás... – olvashatjuk a Madridi Iskola szellemi vezetőjének esszéjét – ... Európa mint módszeres agresszió, mint megújító kovász az egyetlen lehetséges Spanyolország élenkítőszere. Az európaizáció egy ilyen Spanyolország megteremtésére irányuló, azt mindenféle egzotikumtól és mindenféle utánzástól (kiemelés tőlem – Sz. I.) megtisztító és megszabadító módszer. Európának kell a külföldtől megmentenie bennünket.”³⁸

Ortega az *El Imparcial* 1911. február 20-i számában Joaquín Costáról írott nekrológiájában elismeri, hogy Costa Spanyolország helyreállítása és európaizációja című könyve évtizednél is hosszabb időn át befolyásolta gondolkodásmódját. Abból értette és tanulta a 14-es generáció a politikai stílust, a történelmi érzékenységet, habár

a nemzeti probléma kezelésének tekintetében jó néhány ponton eltért a véleménye Joaquín Costáétól. Jóllehet egyetért azzal, hogy „Az újjászületés szó nem csak a spanyol tudatban létezett: amidőn az újjászületésről kezdünk beszélni, az európaizációról beszélünk. A két szó szoros egységét feltételezve don Joaquín Costa mindig a félszigeti reményeket védelmezte...

... Az újjászületés elválaszthatatlan az európaizációtól; ezért aki csak kicsit is érzi az újjáépítés érzését – az aggodalmat, a szégyenkezést és a vágyakozást – európaizálóként gondolkodik. Az újjászületés vágy; az európaizáció e vágy kielégítésének eszköze. Valójában kezdettől világosan látszott: Spanyolország volt a probléma és Európa a megoldás.”³⁹

Ortega és a 14-es generáció számára történelemszemléletükből következően azonban nem a regeneráció, hanem az Európához való felzárkózást megvalósító modernizáció vált meghatározó életprogrammá.

Európa és nemzetfelfogás

Ortega modernitás felfogásának szerves részét alkotja egyrészt az egzotikumtól, másrészt a külső mintakövetés utánzási kényszereffektusától való szabadulás.

A dilemma gyakorlati megoldása azonban azért rendkívül nehéz, mert a huszadik század Európájának politikai fejlődésére nagy hatást gyakorolnak a globális világrendek. Egyetemes törvényszerűséget fejez ki az a közhely, mely szerint: „...a közvéleménnyel szemben nem lehet kormányozni. Ez pedig elvezet ahhoz a felismeréshez, hogy az uralom valójában egy vélemény túlsúlya vagyis egy lelkiület túlsúlya, tehát az uralom végeredményben szellemi hatalom... (kiemelés tőlem Sz. I.) ...Hogy értendő ez a túlsúly? Az emberek többségének nincs véleménye, ezért kell kívülről és... erővel eljuttatni hozzájuk valamely nézetet. Ezért fontos, hogy hatalma legyen a szellemnek – bármelyiknek – és, hogy érvényesítse is, mert így érhető el, hogy a véleményalkotásra képtelen embereknek – tehát a többségnek – legyen véleményük. Vélemény híján az emberi együttélés merő káosz lenne, sőt: történelmi nihil.

... Ezért ha nincs szellemi hatalom, ha nincs valaki aki uralkodjék, elhatalmasodik... a káosz az emberiségen. S hasonlóképpen, a hatalom mindennemű eltolódása, az uralomban bekövetkező bármilyen változás egyszersmind véleményváltozás is, következképpen nem kevesebbet jelent, mint hogy megváltozott a történelmi nehézségi erő.”⁴⁰

Az uralom lényege Ortega szerint a szellemi befolyás túlsúlyának megszerzésében, a közvélemény befolyásolása révén elért konszenzusos legitimitás megteremtésében áll.

1918-ig Európa határozta meg a földgolyó sorsát. A háború utáni korszakban viszont „egyre többször halljuk, hogy Európa már nem uralkodik a világban. Tudatában vagyunk, hogy milyen súlyos ez a kórkép? Azt jelzi, hogy eltolódóban van a hatalom. Vajon merre tart? Ki követi Európát a világhatalomban? Biztos, hogy van-e valaki, aki

a helyére lép? S ha nincs, mi történhet?”⁴¹ – állítja és kérdezi Ortega. Európa tehát már nem a világ szellemi hatalma. New York és Moszkva azonban semmi újat nem jelentenek Európához képest. Mindkettő csupán az európai uralom egy-egy szelete, „történelmi kamuflázs”, azaz olyan jelenség, amely nem az, aminek látszik – érvel Ortega. Európa azonban nem térhet vissza a primitívség, a barbárság, bolsevizmus és fasizmus képviselte megoldásaihoz sem, mert ez a kontinentális civilizáció súlyos visszaesését jelentené. „Mindkettő – írja Ortega – a tömegember jellegzetes mozgalma, amit tartós emlékezet és történelmi tudat” nélküli, közepszerű, korszerűtlen emberek irányítanak, lévén, hogy mind azok és kezdettől fogva úgy viselkednek, mintha máris le-tűntek volna, mintha már az élő jelenben is a régmúlt faunájához tartoznának... ..egy 1917-es kommunista olyan forradalomért száll harcba, amely formailag tökéletesen megegyezik valamennyi korábbi forradalommal, és azoknak még a legkisebb hibáját és tévedését sem javítja ki. Ezért érdektelenek történelmi szempontból az oroszországi események; ezért nem beszélhetünk ott új emberi életről, hanem pontosan annak ellentétéről...

Ha megfordítjuk a bolsevizmus sajátosságait, hasonló megállapításokat tehetünk a fasizmusról is. Egyik kísérlet sem felel meg a „korszellemnek”, egyik sem összegzi magában a teljes múltat, pedig anélkül képtelenség túllépni rajta...

Kétségtelen, hogy túl kell lépnünk a XIX. századi liberalizmuson – hangsúlyozza –.

De aki, mint a fasizmus – antiliberálisnak vallja magát, pontosan ezt nem tudja elérni. Tudniillik éppen ilyen volt az – antiliberális avagy nem-liberális – ember a liberalizmus megjelenése előtt. S mivel a liberalizmus már egyszer legyőzte az antiliberalizmust, vagy ez a győzelem fog a végtelenségig ismétlődni, vagy pedig ez az egész – a liberalizmus és az antiliberalizmus – elpusztítja Európát. Könnyörtelen az élet időrendje. A liberalizmus az antiliberalizmus után következik, vagyis más szóval vitá-lisabb nála, ahogy az ágyú is hatásosabb fegyver, mint a lándzsa.”⁴²

A kiinduló ponthoz visszatérve Ortega felteszi ismét a kérdést: teljes bizonyossággal állítható, hogy Európa hanyatlak? A sokak által érzékelt depresszió nem csupán egy jótékony hatású válság-e, nem olyan szülési fájdalom-e, amely az új Európa világra jöttéhez vezet? „Vajon az európai *nemzetek* nyilvánvaló hanyatlása nem afféle *a priori* szükségszerűség volt-e, hogy egy nap majd létrejöhessen az Európai Egyesült Államok, amelyben a formai egység veszi át az európai sokféleség helyét.”⁴³ – fogalmazódik meg a kérdésre adott válasz Ortegaiban. S vajon milyen tényezőkben, körülményekben gyökereznek és nyilvánulnak meg ezek a válságjelenségek?

Az európai hanyatlás tézisének igazolására két dolgot szoktak felhozni. A gazdasági és a politikai nehézségeket.

„Talán nem érzik ma úgy a németek vagy az angolok, hogy többet és jobbat tudnak termelni mint bármikor korábban? ... elcsüggedésüknek nem az az oka, hogy nem érzik magukat elég tehetségesnek, hanem éppen ellenkezőleg az, hogy noha soha nem éreztek magukban még ekkora erőt, végzetes korlátokba ütköznek, ami megghiúsítja, hogy elvégezzék amire képesek lennének. A mai német, angol, francia gazdaság vég-

zetes korlátai az adott államok politikai határaival esnek egybe. Az igazi gond tehát ..., hogy a közéletnek az a formája, amelyben a gazdasági erők kénytelenek mozogni, nincs arányban ezek méretével.”⁴⁴

A gazdasági élet területén tapasztaltakhoz hasonlóan tévedésen alapulnak a demokratikus intézmények presztízsének elvesztéséről szóló híradások is. „...különös ez a presztízsvesztés – írja Ortega –. Mindenütt szidják a parlamentet, de számottevő helyek közül sehol sem kísérlik meg a parlament felváltását... Nem kell hát nagyon elhinni ennek a látszólagos presztízsvesztésnek valóságát...”

A parlamentek presztízsvesztésének semmi köze az intézmény közismert fogyatékoságaihoz... Ha egy kicsit alaposabban megnézzük ezt a nevezetes presztízsvesztést, azt látjuk, hogy az állampolgár a legtöbb országban nem tiszteli tulajdon államát. Akkor pedig fölösleges kicserélni annak valamelyik intézményét, tudniillik a lebecsülés nem az intézményre vonatkozik, hanem magára az államra, amely valami máshoz képest kicsi maradt.”⁴⁵

Milyen gyógy módot ajánl ezekre a betegségtünetekre Ortega? A nemzeti határok virtuálissá tételét, sajátos liberális demokrácia felfogásának jegyében létrehozandó föderális Európa megteremtését és egy kollektív morális terv és életprogram kidolgozását. Számára ugyanis a liberális demokrácia egy együttélési formát jelent, amely képes legyőzni a föderális Európa két alapintézményét, – a parlamentet és a tudományt – a huszadik századi modernitás ellentmondásos jellegéből adódóan ért kihívásait. A modernitást Ortega szerint ugyanis tartalmilag két egymással szembenálló tendencia jellemzi. A tudományos-technikai fejlődéssel párhuzamosan megfigyelhető a növekvő mértékű morálisvesztés. Ennek leküzdéséhez mindenekelőtt a nemzetek Európájának megteremtése járulhat hozzá.

„Európa kis nemzetekből állt össze. Bizonyos tekintetben a nemzeti eszme és a nemzeti érzés volt a legjellegzetesebb leleménye. Most pedig túl kell lépnie önmagán. Ez annak a drámának a vázlata, amely a következő esztendőekben színre kerül.”⁴⁶ Annak a hatalmas színjátéknak, ami az élet, a kontinenst illetően egységes politikai szervezet megteremtéséhez kell vezetnie. „Az *európaiakra* – figyelmeztet Ortega – most köszöntött rá az a korszak, amelyben Európából nemzeti egyezmény lehet. S ez ma sokkal kevésbé utópisztikus elképzelés, mintha valaki a XI. században Spanyolország és Franciaország egységét jósolta volna meg. Minél hívebb marad igazi lényegéhez a nyugat nemzetállama, annál egyenesebb út vezet el az egész földrészt átfogó, óriási államhoz.”⁴⁷

Ehhez azonban az adott országok belső problémáinak megoldásán keresztül vezet az út. Az ortegai kontinentális érvényű európaizációs morális és életprogram megvalósítása előtt Spanyolországban is ott tornyosult az elszakadásra törekvő kisnemzeti, regionális szeparatizmus. 1932-ben, képviselőként Katalónia Statútuma tárgyában elhangzott első felszólalásában szenvedélyes szavakkal a fatális magabamélyedés (*ensimismamiento*) abbahagyására szólítja fel a parlamentet. Meg kell oldani a katalán problémát, fejtegeti. Sietve hozzáteszi azonban: „... a katalán probléma olyan

probléma, amit nem lehet megoldani, azt csak elviselni lehet.; ez egy örök, már a fél-sziget egyesítése előtt is létezett probléma, amely létezni is fog mindaddig, amíg Spanyolország létezik.”⁴⁸

A soknemzetiségű spanyol népben élő partikularizmus érzelmi és értelmi megnyilvánulásának, mélyáramának, tendenciáinak elemzését követően azonban mégis felvázolja az általa lehetségesnek tartott megoldást.

Ezt liberális demokrata felfogásának megfelelően a Katalónia számára biztosított politikai és pénzügyi autonómiában, kétnyelvűségben, Spanyolország föderációs átalakításában és az állami szuverenitás egységének megőrzésében látta.

Ortega elképzeléseit fél évszázaddal később a demokratikus spanyol királyság 1978-ban elfogadott alkotmánya alapján létrejött autonóm közösségek rendszere valószínűsítette meg.

E rövid, de lényeges kitérőre azért volt szükség, hogy érzékeltsük: Ortega Európai Egyesült Államok koncepciója és nemzetfelfogása ugyanazokra a kérdésekre kereste a választ, ugyanazokkal a problémákkal találta szembe magát, mint napjaink generációja.

Ezért is hatnak olyan elevennek a harminchárom éve halott filozófus 1953-ban Németországban elhangzott előadásának szavai: „A nemzet eszméje amint és ahogyan azt eddig értelmezték, kimerítette tartalmát, a jelenleg adott életfeltételek alapján nem szolgálhat jövőbeni tervek kiindulási pontjául. Európa népeit csak az menthette meg, hogy túlléptek e régi elszenesedett eszmén és nekivágtak egy szuper nemzet, az európai integráció útjának.”⁴⁹

Az európai népek ugyanis olyan hatalmas problémákkal találják magukat szemben, amelyeket egyedül egyetlen ország sem tud megoldani, amelyek meghaladják a nemzeti kereteket, lehetőségeket és kompetenciákat.

Csak ebből a nézőpontból és csak ilyen összefüggésben értelmezhetők helyesen a politikai szuverenitásuk jelentős részét megőrző, saját kultúrájukat és szokásaikat megerősítő nemzetek föderációjára épülő Európa szellemi megteremtésén munkálkodó Ortega szavai: „És mindennek következtében, annak a régóta fennálló formációnak, ami a nemzet... nincs jövője.”⁵⁰

Jegyzetek

¹ Csejtei Dezső: José Ortega y Gasset. Kossuth, Budapest, 1980. 94–95. o.

² Rockwell Gray: José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1994.

³ José Luis Abellán: Historia del pensamiento español. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1996. 561. o.

- ⁴ José Ortega y Gasset: Nada „moderno” y „muy siglo XX.” In: El Espectador. Biblioteca EDAF, Madrid, 1998. 57. o.
- ⁵ Uo.
- ⁶ Az El Espectador magyar fordításban Szemtanút, Nézőt jelent.
- ⁷ Id. mű 58. o.
- ⁸ Id. mű 59. o.
- ⁹ Id. mű 61. o.
- ¹⁰ José Luis Abellán: Id. mű 556. o.
- ¹¹ José Ortega y Gasset: Meditaciones del Quijote. Editorial Espasa Calpe, Colección Austral Madrid, 1985. 30. o.
- ¹² José Ortega y Gasset: A történelem mint rendszer. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 211. o.
- ¹³ José Ortega y Gasset: Vieja y nueva política. In: Textos sobre el 98. Antología política (1908–1914) Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. 34. o.
- ¹⁴ A két Spanyolország létezésének felfedezése a 98-as generáció műve volt.
- ¹⁵ Id. mű 39. o.
- ¹⁶ Id. mű 41–42. o.
- ¹⁷ Id. mű 43. o.
- ¹⁸ Id. mű 69. o.
- ¹⁹ José Ortega y Gasset: Két történelmi esszé. Helikon Könyvkiadó, Budapest, 1983. 257. o.
- ²⁰ José Ortega y Gasset: Gerinctelen Spanyolország. Helikon Kiadó, Budapest, 1983. 57. o.
- ²¹ Id. mű 41. o.
- ²² Id. mű 78–79. o.
- ²³ A hivatkozott mondat első fele szinte szó szerint megegyezik az 1929-ben megjelent nagy mű – A tömegek lázadása – címével.
- ²⁴ Id. mű 83. o.
- ²⁵ Política y sociedad en José Ortega y Gasset, Editorial Anthropos, Barcelona, 1997. 107. o.
- ²⁶ José Ortega y Gasset: La pedagogía social como programa político. In: Textos sobre el 98. Antología política (1908–1914). Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. 101. o.
- ²⁷ Lásd: Csejtei Dezső: Ortega y Gasset és a mediterrán világ. Pro Philosophia Füzetek 1997. 1–2. sz. 129–149. o.
- ²⁸ José Ortega y Gasset: España como posibilidad. Obras Completas I. Revista de Occidente, Madrid, 1983. 138. o.
- ²⁹ José Ortega y Gasset: Hay hoy una conciencia cultural europea? In: Europa y la idea de nación. Alianza Editorial, Madrid, 1985. 22–23. o.
- ³⁰ Id. mű 25. o.
- ³¹ Id. mű 28. o.
- ³² José Ortega y Gasset: La herencia viva de Costa. In: Ensayos sobre la generación del 98. Alianza Editorial, Madrid, 1989. 17. o.
- ³³ Id. mű 19. o.
- ³⁴ Gramsci és Ortega összevetését lásd: Clara Calvo: Una relación entre diferentes: Ortega y Gramsci. In: Política y sociedad en José Ortega y Gasset. Editorial Anthropos, Barcelona, 1997. 211–221. o.
- ³⁵ José Ortega y Gasset: El tema de nuestro tiempo. Editorial Espasa Calpe, Colección Austral. Madrid, 1993. 57. o.

³⁶ José Ortega y Gasset: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés, Budapest, 1995. 5. o.

³⁷ Id. mű 10. o.

³⁸ José Luis Abellán: Historia del pensamiento español. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1996. 557. o.

³⁹ La herencia viva de Costa. Id. mű 19. o.

⁴⁰ José Ortega y Gasset: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés, Budapest, 1995. 124–125.

⁴¹ Id. mű 126. o.

⁴² Id. mű 86–88. o.

⁴³ Id. mű 136. o.

⁴⁴ Id. mű 142–143. o.

⁴⁵ Id. mű 144–145. o.

⁴⁶ Id. mű 147. o.

⁴⁷ Id. mű 178. o.

⁴⁸ José Ortega y Gasset: El Estatulo de Cataluña. Primera intervención. In: Discursos políticos. Alianza Editorial, Madrid, 1990. 231. o.

⁴⁹ José Ortega y Gasset: De nación a provincia de Europa. In: Europa y la idea de nación. Alianza Editorial, Madrid, 1985. 17. o.

⁵⁰ Id. mű 19. o.

DON QUIJOTE MINT EURÓPAI PARADIGMA

(Megjegyzések Unamuno Európa-képéről)

CSEJTEI Dezső

Köztudott és közismert dolog, hogy „Európa” és Spanyolország hosszú időn át pörben állt egymással. A perlekedés előzményei csaknem az egységes spanyol állam megszületésének pillanatáig (1479) nyúlnak vissza. Anélkül, hogy részletekbe menően foglalkoznánk e pör történetével, bizony kijelenthető, hogy ennek kialakulása és megformálódása nem kis mértékben annak a sajátos hatalmi-politikai konstellációnak köszönhető, melybe az egységes Spanyolország hozzávetőlegesen a 16. század első felében került; arról van szó, hogy a Történelem különleges kegye épp abban az időben ruházta fel az országot politikai és hatalmi centrumpozícióval, amikor az európai centrum – elsősorban gazdasági vonatkozásban – végérvényesen Európa északnyugati szegmensébe – Németalföldre, Angliába, később pedig Franciaországba – kezdett áthelyeződni. Az ibériai világ sajátos módon abban az időszakban is inkább európai perifériának számított, midőn a centrumszerepet még egyértelműen a mediterráneum játszotta; s ebben nemcsak a széttagoeltság játszott közre, hanem elsősorban a mór hódítókkal szembeni küzdelem, ami a spanyol területeket hosszú időre afféle európai végvárszerepre kárhoztatta. (Ehhez hasonló pozícióba szorult a 16–17. század folyamán az Európába nyomuló másik iszlám ék, a török elleni küzdelem okán Magyarország is, tehát több mint elég történeti tapasztalat áll rendelkezésünkre e tény empatikus történeti megértéséhez.) Abban a történeti pillanatban viszont, melyben végbement a nagy európai súlyponteltolódás s az észak-atlanti partvidék kezd centrumpozícióba helyeződni, a dinasztikus kapcsolatban manifesztálódó történelmi véletlen Spanyolorzágnak olyan centrumszerepet juttat, melyre az ország nemhogy gazdasági vagy társadalmi, de még intellektuális és morális értelemben sem volt kellőképpen felkészülve. Egy pillanatra úgy tűnt, hogy V. Károly birodalmában valósul meg ama nagy keresztény európai összmonarchia, melynek megteremtésére Nagy Károlytól kezdve több kísérlet történt. Ám ez az álom, vízió gyorsan tovaröppent s nem is annyira Luther fellépése miatt, hanem azért, mert küszöbön állt a modern európai nemzetállamok megformálódása s az *Imperium Sacrum* monopolisztikus

megvalósításának helyébe egyre inkább a pluralisztikus előfeltételezettségű hatalmi egyensúly megteremtésének gyakorlata került.

Úgy tűnik, Spanyolország nem ismerte fel vagy nem tudatosította kellőképpen ezt a változást s innen van az, hogy a nagy utód, II. Fülöp egész államférfiúi ténykedése valamiféle quijotei vállalkozásnak tekinthető, egy gigászi ábránd kivitelezésének akkor, amikor ennek alapjait végérvényesen alámosta a történeti idő. S e ponton következik be a nagy meghasonlás: annak a spanyolságnak, mely csaknem egy évszázadon át a megteremthető európai egység letéteményesének tudhatta s egy centrumpozíció birtoklójának érezhette magát, keserűen kellett szembenéznie egy ellene irányuló, csaknem összeurópai ellenszenvvel. A centrum-hit megroppanását a periféria-tudat megalázó tapasztalata váltotta fel, s hozzávetőlegesen ekkor alakult ki az Európával szembeni, imént említett pörlekedés, ennek egyik legelső dokumentuma Francisco Quevedo 1609-ben keletkezett *España defendida* című írása.

Messze nem feladatunk e több évszázados vita valamennyi stációjának nyomon követése. A bennünket közvetlenül érdeklő időszakkal kapcsolatban annyit jegyzünk meg, hogy az Európához való viszony kérdése roppant módon felerősödött a századforduló körüli évtizedekben. Spanyolország 1898-as katonai veresége kínzó következetességgel vetette újólag felszínre az Európához való viszony tisztázását és az ún. 98-as nemzedék tevékenységének egyik sarkpontját épp e probléma sokirányú elemzése jelenti. Jelen körülmények között e kérdéskör egyetlen szálát tesszük közelebbi vizsgálat tárgyává, nevezetesen azt, hogy miképpen viszonyul Európához, az európai-sághoz a 98-as nemzedék legnagyobb alakja, Miguel de Unamuno.

Nemcsak a filozófiai szakirodalomban, hanem a művelt köztudatban is kialakult egy olyan kép, mely szerint századunk első felének két meghatározó spanyol gondolkodója, Unamuno és Ortega y Gasset között az európaiság vonatkozásában is alapvető különbség konstatalható; e közkeletű felfogás szerint Ortega egyértelműen az európai szellemiséget képviseli, a felzárkózás és a teljes körű modernizáció híve, ezzel szemben pedig Unamuno a befelé forduló spanyol tradicionalizmus, az Európa-ellenzők markáns képviselője, aki alapvetően elutasítja Spanyolország „európaizálását”. Olyannyira így van ez, hogy e viszonyt maga Ortega konstatálja egy 1909-ben keletkezett cikkében, melynek címe: „*Unamuno és Európa, mesebeszéd*”: „Bizonyos az, hogy Unamuno úr rám céloz ebben a levélben: ‘mihasznákról’ beszél, kiket elbűvölnek ezek az európaiak. Nos hát, én teljes egészében és maradéktalanul egyike vagyok e mihasznáknak; amióta csak a nagyközönség számára írok, alig vetettem papírra olyan sorokat, melyekben ne jelenne meg szimbolikus agresszivitással a szó: Európa. Számomra e szóban kezdődik és zárul le mindama fájdalom, amit Spanyolország iránt érzek.”¹

Hagyjuk most figyelmen kívül azt, hogy maga Ortega Európához való viszonya sem olyan egyértelmű, mint amilyennek tűnik; viszont kétségbevonhatatlanul igaz az is, hogy Unamunonál bőven találunk olyan kitételeket, melyekben vaskos Európa-ellenes hang szólal meg. E gyakorta provokatív célzatú kitételek közül is kiemelkednek azok, melyekben – a korhangulattal szöges ellentétben – Spanyolország *afrikani-*

zálása mellett foglal állást, a spanyolság berber lelkületéhez apellál s az afrikai származású nagy „észtagadókat” – Tertullianust, Augustinust – nevezi meg követendő példaként.² S ezen a ponton egy pillanatra meg kell állnunk. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy milyen körülményeknek köszönhető az a *felszíni, kérlelhetetlennek tűnő* Európa-ellenesség, ami Unamuno jó néhány írását jellemzi.

A válasz megadásánál abból a körülményből indulhatunk ki, hogy az 1898-as katasztrófát követően Spanyolországban egy igen széleskörű *regenerációs* irodalom alakult ki, melynek közös alapgondolata az volt, hogy minden áron biztosítani kell az ország gazdasági és morális újjászületését, felemelkedését. A regeneráció gondolata azonban, önmagában véve, messzemenően ambivalens; a tradicionális hispán nemzeti értékekhez való fordulást, a konzervativizmust éppúgy magában foglalta, mint ennek ellentétét, az Európára való nyitást, az Európához való felzárkózást. Meg kell hagyni, az utóbbi felfogás képviselői nagy többségben voltak, s ennek köszönhető, hogy a „regeneráció” terminusának jelentésköre az „*európaizáció*” irányába hajlott a századforduló éveitől kezdve. Az igazi – máig ható tanulságként szolgáló – probléma azonban csak most jelentkezett; arról van szó, hogy Európa mint lemásolni, leutánozni való modell szinte kizárólag csak a gazdasági mutatók ill. a technikai vívmányok vonatkozásában jött számításba, más tekintetben alig. Európa a regenerációs irodalom nagy részében úgy jelent meg, mint a gazdasági bőség, a jólét és a kényelem földje; mint kulturális imperativus, mint bizonyos alapvető értékek, normák foglalatja azonban annál kevésbé. 1900-ban *Reconstitución y europeización de España* címmel tanulmánykötet jelent meg az európaizáló irányzat egyik apostola, Joaquín Costa tollából. Bármennyire mennydörgött is szerzője a felzárkózás mellett, az ebben kiadott egyik jelszó – *Iskolát és életmet!* – plasztikusan mutatja, hogy Costa esetében Európa elsősorban pragmatista és technicista értelemben jött számításba. A 98-as nemzedék egy másik alakja, Ramiro de Maeztu is felhívta a figyelmet arra, hogy Costánál Európa elsősorban nem kvalitásként jött számításba, hanem inkább kvantitatíve, egy olyan területként, ahol gyorsabb a fejlődés, nagyobb a gazdagság és jólét, stb.³ Látni fogjuk, hogy ez az Európát illető leegyszerűsítő szemlélet az egyik forrásvidéke lesz Unamuno anti-európaizmusának.

Úgyszintén Costa e művében bukkanunk egy másik motívumra, ami önálló, ismét csak jelszóvá kristályosodó formájában szintúgy komoly ellenérzéseket szült. *Dupla lakatot a Cid sírjára, hogy ne tudjon többé lóra szállni!* – hangzik Costa újabb felhívása, melyben – szerzője szándékának ellenére is – a spanyol tradícióval, múlttal való leszámolás követelménye húzódik meg. A kérdésfelvetés Costa esetében tehát óhatatlanul egy terméketlen vagy-vagy irányába csúszik egy „vagy a nemzeti hagyomány követése, vagy pedig az Európához való felzárkózás” formájában, ami szintén komoly ellenérzéseket szült – nemcsak Unamunonál.

E ponton kezdenek tehát felsejleni azok az elméleti kontúrok, melyek – a kor körülményeinek köszönhetően is – körülírják Unamuno Európához való viszonyát. Ha ezeket is szem előtt tartjuk, kissé másként olvassuk *A tragikus életérzés* zárófejezetének

alábbi sorait: „Európa! Ez az ősi és voltaképpen földrajzi fogalom, mintegy varázsütésre, szinte metafizikai kategóriává lett számunkra. Ugyan ki tudja már manapság – legalábbis nálunk, Spanyolországban –, hogy mi is az az Európa? Én is csak annyit tudok, hogy ez valamiféle *siboleto*”⁴, vagyis olyan jelszó és varázsszó, ami végletesen leegyszerűsített tartalmakat hordoz magában. Unamuno, bár látszólag a terminus földrajzi megközelítésének híve, ha argumentációjának egészét vesszük szemügyre, az Európa-fogalom inkább történeti-kulturális felfogásához áll közelebb. S épp itt rejlik a polémia gyökere. Európa egy hosszú, több mint kétezer esztendő folyamata terméke, egy olyan folyamaté, amely még nemhogy nem zárult le, hanem épp korunkban egy olyan új fejezettel gazdagodik, melyhez foghatót korábbi történelmében nem találunk. Unamunonak az Európa-követőkkel szemben hangoztatott bírálatának egyik sarkpontját épp az jelenti, hogy ők e roppant bonyolult és kényes képződménynek csak egy szeletét, hártyavékonyaságú felső rétegét veszik csak tekintetbe, nevezetesen a *tudományos racionalitás* momentumát. S itt egy további megszorítást kell tennünk. Az Európa-követők felületes és lapos szcientizmusa nem a tudomány művelésében rejlő érték és magasztosság elismerését jelentette – ahogy például Ortega európaizmusában a tudomány imperatívusa a gondolkodás fegyelme, szabatosságának, az egész emberi habitus művelésének, illetve a realitás tiszteletben tartásának momentumait foglalta magába⁵ –, s nem is annak tudatosítását, hogy a tudomány művelésében megadatik a *tévedni tudás*, sőt a *tévedés elismerésének* nagysága, hanem egyedül és kizárólag annak hangoztatását, hogy az, amit „a tudomány” állít, megfelelően szent és igaz. Ez pedig nem más, mint a *tudományos inkvizíció* szelleme, a kizárólagosságigény, az intolerancia érvényesülése, ami, ha jól meggondoljuk, formaliter nem is annyira az európaiság karakterisztikuma, hanem legalább oly mértékben a spanyol mentalitás és gyakorlat terméke. Az igazság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a tudományos inkvizítorikusságot Unamuno nemcsak a mániákus Európa-követőknek tulajdonítja, hanem olyan elemnek véli, ami maga a tudományos szellemiség legmélyén honol, s ezzel kétségtelenül ő maga is egy erősen sarkított, egyoldalú véleményt képvisel. Ám véleményének minden egyoldalúsága mellett még napjainkban is megszívlelhető az a belőle kiolvasható üzenet, hogy *Európa semmiféle értelemben nem jelentheti a monolitikusságot, a mono-kulturalitás világát*, az európaiság lényegét éppenséggel a sokszínűség, a *pluralitás* kell hogy jelentse. S most egy pillanatra lépünk túl Unamunón.

Századunk spanyol szellemi életének egyik jeles képviselője, a nagyműveltségű Pedro Laín Entralgo 1986-ban – vagyis Spanyolország Európai Unió taggá válásának esztendejében jelentette meg *En este país* című munkáját. Ennek egyik tanulmánya *Az európai kihívás* címet viseli. Ebben Laín taxatív felsorolja, hogy nézete szerint milyen elemek integrációja során jött létre az, amit Európának nevezünk. Formálisan nézve ez a négy összetevő az alábbi: Görögország, Róma, a kereszténység és a germán-ság; majd ezt követően végigelemez, hogy mely összetevő milyen módon járult hozzá az európai mivolt gazdagodásához és kiépüléséhez. „Nincs ennél nyilvánvalóbb és köz-

helyszerűbb dolog” – teszi hozzá,⁶ és igaza is van. Hegelt parafrázálva azt mondhatjuk, hogy Európa maga Európa története. A probléma ott kezdődik, amikor ebből a szervezeten építkező kontinuumból kiragadjuk és abszolutizálni kívánjuk valamelyik elemet, legyen az a tudományos racionalitás vagy éppenséggel a kereszténység. Ez számos alkalommal megtörtént a múltban – jelen előadás is nagyrészt erről szól –, s napjainkban is hasonló folyamatnak lehetünk tanúi, midőn bizonyos jogi és ökonómiai paraméterek túlzott prioritást élveznek már, nehezebben kvantifikálható tényezők rovására.

De térjünk vissza Unamunóhoz. Láttuk, hogy manifeszt Európa-ellenességének egyik forrását éppenséggel az Európa-követők dogmatikus és végletesen egyoldalú európaizmusa jelentette. Egy másik – az előbbinél jóval tágabb perspektívát feltételező – összetevő abból ered, hogy Unamuno már a századforduló táján világosan felismerte, hogy bizonyos értelemben *maga* az az Európa, mely felé 98 után a spanyolság egy része orientálódni próbált, *szintúgy válságban van*, az utóbbi évszázadok egyik legmélyebb válsága felé halad. Ennek felismeréséhez azonban Európai horizontú kitekintésre és európai léptékű műveltségre volt szükség. S itt látjuk, hogy az antieuropéer szerepben tetszelgő Unamuno soha egy pillanatra sem tette magáévá a provinciális tradicionalizmus bezárkózó, szűk látókörű gyakorlatát, hanem épp ellenkezőleg, behatóan, szinte naprakészen ismerte a kor európai kultúráját és meglátta annak válságjeleit. Még a századfordulót megelőzően, a nagy Kierkegaard-reneszánsz előtt már felfedezte magának a „koppenhágai testvért”, s az ő kedvéért tanult meg dánul. Nietzsche, Ibsen, Dosztojevskij stb. megannyi ösztönzést jelentett annak felismeréséhez, hogy küszöbön áll a hagyományos európai normák és értékrend megroppanása, ami a világháború és a forradalmak kitörésével, a bal- és jobboldali radikalizmusok előtérbe kerülésével valóban be is következett. Belátta azt, amit gyakorta még ma sem látunk be, hogy a technikai fejlettség, a komfort és kényelem önmagukban véve még nem abszolút értékmérő egy adott berendezkedésnek, ha ezek mögül hiányoznak az életvilág más kvalitásai. S annak felismerésében, hogy maga Európa is komoly krízisen megy keresztül, korának spanyol mizériája nemhogy gátat jelentett, hanem bizonyos mértékben elő is segítette azt. Épp az elmaradottság, a viszonylagos fejletlenség biztosított olyan perspektívát, olyan rálátást Európára, ami a fejlettebb régiók, a centrum előtt részben még takarva volt. E tekintetben, tehát az európai krízishelyzet felismerésében tehát Unamuno nemhogy nem tekinthető valamilyen visszamaradott provincializmus képviselőjének, hanem bizonyos értelemben még a korszínvonalat is meghaladó diagnosztának. Európa-ellenességének értékelésekor mindenesetre ezt a tényezőt is figyelembe kell venni.

De valóban olyan gondolkodónak kell tekintenünk Unamunót, akire minden tekintetben masszív Európa-ellenesség jellemző? Alig hisszük. A válasz több szálra bontható. Először is, az ún. Európa-ellenesség mögött csak néhány esetben bújk meg az „afrikanizmus” – egyébként is provokatív szándékból született – jelszava; más esetekben arról van szó, hogy az „Európa-ellenesség” nem a történeti Európa épületével mint olyannal szemben fogalmazódik meg, hanem, mondjuk így, annak csak legfelső

szintje ellen irányul, amit a modern tudományos racionalitás és technika dominanciája jellemez. Mellékesen szólva, el lehet gondolkodni azon, hogy Európa történeti sorsát mennyire határozta meg a görög logosz-központúság, vagyis mennyire helyes az, hogy azt, amit tudományos és technikai racionalitásnak nevezünk, az Európa-épület felső szintjein helyezzük el, s nem inkább már az alagsorban, a pinceszinten kellene keresnünk. Itt annak a meggyőződésünknek adunk hangot, hogy egyrészt szükségtelen azt a történeti kalandot, amit Európának nevezünk, valamiféle átkos kriptoteleológiával felruházni, másrészt a görög logosz sokkal több mindent foglalt magába annál, semhogy a modern tudomány és technika logikájának kizárólagos ősevé tegyük. Unamuno, mikor arról vall, hogy „középkori lelkülete” van⁷ – melynek ha nem is hitelességében, de igazságában mindenesetre kételkedek –, akkor, ismételjük, nem az Európa-épület, hanem annak csak legfelső szintjei ellen hoz fel kifogásokat.

Másodszor, ha tüzetesen megvizsgáljuk az ő Spanyolország újjászületésére vonatkozó, különbejáratú regenerációs krédóját, meglepődve tapasztaljuk, hogy benne olyan elemekre bukkanunk, melyeket még a legelvakultabb Európa-követőknél is nyomatékosabban hangsúlyozott. Ilyen momentum például a *polgári foglalkozás*, a több mint hivatásként: elhivatottságként, szentségként művelt szakma imperatívusza. Unamuno a protestáns munkaéthoszt filozófiai antropológiája középpontjába állította, melynek nemcsak erkölcsi, hanem vallási, sőt metafizikai jelentőséget tulajdonított. Arról a fokozati sorról van szó, melyben, példája szerint, egy cipész már nemcsak azért végez alapos és lelkiismeretes munkát, hogy több pénzt keressen és bővítsé vevőkörét, s nem is azért, mert mondjuk hiúságból és virtusból a környék legjobb cipésze akar lenni, hanem azért, hogy „ő legyen az egyetlen és pótolhatatlan cipész az állandó megrendelői számára, és olyan lábbelit csináljon nekik, hogy megemlegessék, és majd hiányozzon a megrendelőknél, ha elszóltja a halál körükből ..., és hogy azt gondolják a megrendelői, milyen kár, hogy meghalt!”.⁸ A pótolhatatlanság, az egyedülállóság kivívás és vállalása nemcsak az unamunoi agónikus antropológiájának egyik sarokköve – egzisztenciális kategorikus imperatívusza így hangzik: „úgy tevékenykedj, hogy a saját véleményed szerint és a többiek véleménye szerint is kiérdemeld az örök életet, tedd pótolhatatlanná magad, érdemeld ki, hogy ne halj meg”⁹ –, hanem a nemzeti újjászületés, az *európaivá válás* elengedhetetlen feltétele is egyúttal. Az egyedülállóvá, pótolhatatlanná válás programja ugyanis adott esetben nemcsak a mások részéről jelentkező féltékenységre, rosszindulatra, irigységre elviselését előfeltételezi, hanem annak eltűrését is, amit Unamuno a spanyol mizéria egyik legfőbb okának tart: a kigúnyolás, a nevetségessé válás, a *bolondnak tartás* elviselését. S íme, előjön a modernizálók, az Európa-követők programja, csak pszichológiai és etikai hangnembe áttéve: „S erre a bátorságra van szükségünk Spanyolországban; ennek hiánya bénítja meg a lelket. Ennek hiánya az oka annak, hogy nem vagyunk sem erősek, sem gazdagok, sem műveltek; ennek hiánya miatt nincsenek öntözőcsatornák, víztározók s nincs bőséges aratás; ... egyetlenegy módja van annak is, hogy valóban diadalmaskodjunk; ez pedig az, hogy vállaljuk a kinevetetést. ... Ismétlem,

hazánkban addig nem lesz mezőgazdaság, ipar, kereskedelem, addig nem lesznek utak, melyek elvezetnek oda, ahová érdemes menni, amíg fel nem fedezzük a mi quijotei kereszténységünket.”¹⁰

Az idézet több momentumot érint. Először is világosan kivehető belőle, hogy Unamunót Európa-igenlésében sem elsősorban a felzárkózás technikai arzenálja érdekli, hanem a mögötte álló emberi magatartás, viselkedés. Az európaiság ismérve nemcsak bizonyos gazdasági paraméterekből olvasható le, hanem végső fokon olyan emberi kvalitások függvénye is, melyeket következetesen érvényesítve a mai európaiak túlnyomó többségét nem lehetne európainak nevezni. Az európaiság, fűzhetnénk tovább a gondolatszálat, nemcsak jogok – mégkevésbé előjogok –, hanem elsősorban kötelességek, emberi kötelességek függvénye. S e kötelességek közül talán a legfontosabb az, hogy az ember vállalja, merje vállalni önmagát a többiek előtt, a többiekkel szemben, akár még a kinevetetés kockázatát is vállalva. S ebből a pontból bontható ki az iménti idézet üzenetének mélyebb tartalma. Európa nemcsak a tudományos és technikai racionalitás nagy feltalálója, hanem sok másé is, egyebek között a modern tömeg- és csordatudaté. Európa találta fel a *szabad szinguláris igazságot*, mely szerint egy tényállás igaz volta tárgyi kérdés, s nem annak függvénye, hogy hányan vallják azt magukénak. Ám ugyancsak Európa találmánya a *kikényszerített tömegigazság* is, mely szerint igaz az, amit a sokaság, a tömeg, a köz annak tart, vagy akként lehet vele elfogadtatni. Ha pedig a köz véleményével valaki szembeszáll, legott *bolondnak* nyilvánítatik. Unamuno a fenti idézetben nem véletlenül hivatkozott a quijotizmusra, Don Quijote példájára. Quijote figurája, mint ahogy erre másutt már utaltam,¹¹ éppúgy az európaiság egyenes ági leszármazottja, mint a karteziánus *cogito*. Ha a karteziánus *cogito* a modernitás racionális Európájának alapja, akkor a vele szinte azonos időben megszülető quijotizmus nem más, mint a modernitás permanens korrektívuma. S e quijotei bolondságnak létezik egy olyan leértékelhetetlen fedezete, mely soha nincs – és nem is lehet – kitéve a Dow Jones-index ingadozásainak, ez pedig az önmagunkat vállalás merészsége. Vagyis Unamuno a quijotizmus-interpretációja egyszerre szembesíti a spanyolságot egy olyan európai értékkel, melyet először épp egy spanyol, Cervantes intuált zseniálisan, ugyanakkor magát Európát is szembesíti azzal az értékkel, melyről az egyre inkább megfélemedezik. A quijotei bolondság formálisan nem más, mint az örök *differálás* szimbóluma, tartalmi szempontból pedig nem egyéb, mint a modern technikai racionalitás lázálma után önmagához visszatért, ismét önmagában összpontosuló bölcs belátás, *józan ész*.

S a történet ezen a ponton talán véget is ér. Még csak annyit, hogy egy 1906-ban keletkezett írásában, mely *Az európaizálódásról* címet viseli, az alábbi megállapítást tette: „Az a mély meggyőződése, hogy Spanyolország igazi és alapos európaizálása – vagyis az európai szellemiségből mindannak megemésztése, amit a mi szellemünk kétehetünk – mindaddig nem fog elkezdődni, amíg Európa szellemi rendjében meg nem próbáljuk megismertetni magunkat, amíg nem készítetjük őket arra, hogy – cserében az övékért – emésszék meg azt, ami a miénk, ami valóban a miénk, amíg meg nem

próbáljuk spanyolosítani Európát.”¹² Ezt a kitélt a kortársak afféle provokatív kijelentésnek, paradox sziporkának tartották; méghogy spanyolosítani Európát? Ha viszont a nyitott, az *interpretative megnyitott* quijotizmust mint örökérvényű emberi magatartásformát egyszerre tekintjük spanyol és európai produktumnak, az unamunói vágyalom már egyáltalán nem tűnik oly fantasztikusnak. Don Quijote – túl a világ számtalan kihívásán és csábításán, túl a borbély és a plébános, a bakkalaureus és a hercegi pár negédességbe csomagolt kényszerítésén – tudott és mert önmaga maradni, képes volt megőrizni legnagyobb kincsét, maga-ságát, a maga józan bolondságát és bolond józanságát – *identitását*. Ekképpen megmaradt „jó európainak”. S „jó európainak” maradni talán még az Egyesült Európában sem fölösleges.

Jegyzetek

¹ José Ortega y Gasset: *Unamuno y Europa, fábula*. In: *Obras Completas*, I. kötet, Madrid: 1983. 128. o.

² Vö. pl. *Sobre la europeización* c. írását. In: *Obras Completas*, III. kötet, Madrid: 1968. 926. o.

³ Ramiro de Maeztu: *Debemos a Costa*. Zaragoza: 1911. 26. o. (Idézi Rafael Perez de la Dehesa: *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*. Madrid: 1966. 164. o.

⁴ Miguel de Unamuno: *A tragikus életérzés*. Budapest: 1989. 282. o.

⁵ Vö. ezzel kapcsolatban „Ortega y Gasset és a mediterrán világ” c. írásom, *Pro Phil Osophia Füzetek*, Veszprém, 1997/I–II. köteg, 129–147. o. (A tanulmány spanyol változata „José Ortega y Gasset y el mundo mediterráneo” címmel rövidített formában megjelent a *La Méditerranée et L'Europe: Histoire et politique* c. tanulmánykötetben, Szeged, 1998. 117–124. o.

⁶ Pedro Laín Entralgo: *En este país*. Madrid: 1986. 33. o.

⁷ *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 302. o.

⁸ Uo. 258. o.

⁹ Uo. 248. o.

¹⁰ Miguel de Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete*. Budapest: 1998. 161–164. o.

¹¹ Vö. a „Don Quijote, a búsképű, antimodern lovag” című utószót a Miguel de Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete* kötethez; id. kiad: 385. o.

¹² Miguel de Unamuno: *Sobre la europeización*. Id. kiad: 936. o.

TRÖDELMARKT DER IDEEN

Zoltán GYENGE

Das XIX. Jahrhundert war der Trödelmarkt der Ideen. Im XX. Jahrhundert gibt es schon nicht, oder wenn es gibt, existiert nur ein Flohmarkt. Es gibt schon nichts zu verkaufen und zu kaufen. Aber wir finden weder Verkäufer, noch Käufer, und wenn es irgendetwas überhaupt gibt zu verkaufen, das ist nicht etwas neues; es gibt nichts neues unter der Sonne (oder auf dem Markt.). Wenn der anspruchsvolle Käufer doch was neues finden würde, sollte er nachsehen, weil er ein solches *déjà vu* – Gefühl in sich entdecken würde, als ob er es irgendwo schon gesehen hätte. Es handelt sich vielleicht um eine solche Fehlzeugung einer Idee, welche im vorigen Jahrhundert auf Piedestal gehoben und später vergessen wurde. Heutzutage hört man immer mehr die Wörter, wie z. B. Demokratie, Gleichgewichtigkeit, Vereinigung usw., aber wenn man besser nachdenkt, entdeckt es sich, daß diese doch auf frühere Idolum-Idee auch reduziert werden können.

Voriges Jahrhundert entstanden mehrere seine Zeit grundlegend bestimmten Geistesrichtungen, eine ist davon die *Romantik*, die eine Gegenwirkung gegen dem neuen Weltsystem, die als die Sache des vorigen Jahrhundert erscheint und die jetzt eher in engerem Sinne als ein *Lebensgefühl* und nicht als eine Kulturrichtung analysiert werden kann, die die Entstehung einer solchen Denkweise bestimmt, welche als Lebensphilosophie (was eventuel eine nicht genaue Bezeichnung, aber bessere noch nicht gefunden wurde) genannt wird, d. h. es geht um die Philosophie von Nietzsche, Schopenhauer und Kierkegaard, oder genauer sagen: um die von ihnen representirte Denkweise. Wir glauben behaupten zu dürfen, daß dieses sg. romantische Lebensgefühl analysieren werden muß, um unsere Zeit besser zu verstehen. Es kann sein, daß die Postmoderne auch nichts anderes; als eine neue Wiedergeburt der Neuromantik sein muß.

Das Wesen dieses romantischen Lebensgefühls entsteht aus der französischen Revolution und eben aus der Desillusion der Revolution, weil der Mensch der modernen Zeitalter enttäuschend die verkrüppelnde Folge der Revolution entdecken muß, und ablehnt er damit eben so die Aufklärung, die er als die Voraussetzung der Revolution betrachtet. Die französische Revolution diskreditiert sich in Menschens Meinung: die edlen aber abgedroschenen Phrasen von *Freiheit*, *Gleichheit* und *Brüderlichkeit* verlieren alle Werte, weil in und nach der Revolution keine von ihnen verwirklicht werden kann.

Statt der Freiheit herrschte darin die von Plato beschriebte und mit dem Wesen des Chaos gleichbedeutende Demokratie, und nimmt der Pöbel die Stelle der vertrottelten und anachronistisch gewordenen Aristokratie, und der einzige bestimmte Grundsatz bleibt der Terror. Die Brüderlichkeit herrscht sozusagen überall, die Pöbel- oder Guillotine-Brüderlichkeit, die die Folge der Rationalität auch ist, man ist wirklich gleich vor und unter dem Fallbeil; das ist eben die Guillotine-Gleichheit, weil zwischen den abgeschlagenen Menschen kein Unterschied gemacht werden kann. Der Jubel für die Ideen verwandelt sich in monotonisches, alltägliches und bedrängliches Murmeln. Nach der Zerstörung des „Ancien Régime-Systems“ verwirlicht sich mit der Ausnahme der wunderbaren Idee des Nationalismus nichts, mit der eine Nation dahingebracht wurde, viele Tausende von Menschen auf dem „Waterloo-Altar“ aufzuopfern, was eine Zeichnung des berühmten belgischen Malers und Karikaturisten *Félicien Rops*¹ sehr gut ausdrückt.

Als die Folge der französischen Revolution konsolidierte bürgerliche Weltordnung verwandelt sich die europäische Welt auch. Der Messer des alltäglichen Lebens wird das Prinzip der Utilität, und die den Ansprüchen genügende Praktikizität, das nichts anderes bedeutet als das Geld und die durch das Geld beherrschte Welt. Das Prinzip des „für-sich-Seins“ zurückdrängt die Sphäre des „an-sich-Seins“, und damit wird die Hauptsache oder die Hauptfrage weiter nicht das Gute *an sich*, sondern das Gute oder Nützliche *für sich* sein. Das alltägliche Leben setzt die Entsprechung der Forderung in dem Alltagstrott in Mittelpunkt des Interesses, und bietet es dadurch eine reiche aber unendlich langweilige Wegwerfgesellschaft. Die Hauptsache für die Kreatur bezeichnet sich als eine Anpassung der Menschen zu ihrer neuen unmenschlichen Umgebung, die eben die Vernichtung der Ideen oder die Erschaffung einer ohne Ideen existierende Welt bedeutet. Von dem Wohlstand der Bürgerwelt kann nur eine unendlich dumme, langweilige und monotone, und eigentlich eine unmenschliche Alternative gegeben werden. Diese Welt ist stolz darauf, daß sie eine von der drei großen Ideen gleichwohl mit kleiner Änderung in Wirklichkeit bringen konnte, die jetzt die *Chancengleichheit* genant wird, aber sie schweigt wie ein Stockfisch darüber, daß diese Chancengleichheit eigentlich einen öffentlichen Aufruf zur Selbstausbeutung sei; und die Folge dieser wird nichts anderes als die Einsamkeit, die Entfremdung und die Angst. Der Wertmesser der Gesellschaft ist *die Masse*, welche als die bürgerlich Gesellschaft mit der Eitelkeit genant werden wird, obwohl sie eine Welt der Stumpfheit und Abgestorbenheit ist, von der der Mensch, wenn es überhaupt noch gibt, immer mehr entfernt, und dadurch entfremdet er auch von den menschlichen Verhältnisse und am Ende dieses Prozeß von sich selbst auch. Er hört damit auf zu leben und zu existieren. Er ist nicht mehr eine auf souveräne Weise denkende und empfindungsvolle Existenz, sonder er verwandelt sich in Masse, aber es wird von ihm eben erwartet. Er wird Masse, weil der Begriff der Masse sich auf die Erwartung der Kvantität und nicht nur auf die Menge selbst bezieht.

Diese Welt wird als Zivilisation genant und alle mit Verachtung behandelt, die sie nicht wollen. In dieser Zivilisation, die eigentlich als ein Sinken in die dumme und neutrale Langweiligkeit zu bezeichnet ist, wird weisgemacht, daß sie die einzig reale

Alternative und der sogenannte *bürgerliche Wert* sei; und dann die Menschen gehen freiwillig und stolz in den Kampf, um zum unerläßlichen Teil von der Herde werden zu können. Das Leben wird inzwischen immer mehr einförmiger, einschnürt sich die Welt im Raum und in der Zeit auch, wie Nietzsche schreibt: „Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unausstilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten.“ Und später fort: „Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“⁴² Es scheint so, wie unsere Zeitalter zu beschreiben. (Nietzsche soll noch ein glücklicher Mensch sein, weil er glaubten konnte, daß es unter den Irren Ruhe gibt, aber in den XX.-en Jh. schon das Gegenteil durch den Schriften von Dürrenmatt und Wietkiewicz beweißt wurde. Das Masse-Sein wird nicht nur für Nietzsche, sondern für Kierkegaard auch als eine häßliche Lebensform bezeichnet. „Die, welche andre langweilen sind Plebs, der Haufe, der unendliche Menschenschwarm im Allgemeinen; die, welche sich selbst langweilen, sind die Auserlesenen, der Adel; und es ist recht sonderbar: die, welche sich selbst nicht langweilen, langweilen gewöhnlich andre, die hingegen, welche sich selbst lengweilen, unterhalten andre. Die, welche sich nicht langweilen, sind im Allgemeinen die, welche in dem einen oder andern Sinne viel zu tun haben in der Welt, eben deshalb sind diese aber die Allerlangweiligsten, die Unerträglichsten. Diese Tierart ist sicherlich nicht die Frucht von des Mannes Begehren und des Weibes Lust. Sie zeichnet sich wie alle niederen Tierarten durch ein hohes Maß von Fruchtbarkeit aus, und vermehrt sich auf das Unglaublichste. Es wäre auch unbegreiflich, wenn die Natur neun Monate für die Hervorbringung solcher Geschöpfe braucht, die sich weit eher dutzendweis hervorbringen lassen.“⁴³

Auf sehr merkwürdige Weise wiederholt sich solche Zeitalter der Antike, die als die antike Aufklärung auch bezeichnet werden kann, als die Aufklärung in ihrer Zeit, die z.B. die Entfremdung oder Isolierung usw. hervorgebracht hat. In der sophistischen Zeit (v. Ch. V–IV. Jh.) hat sich die menschliche Persönlichkeit aufgespalte: sie wird „Privatmensch“ und „Gemeinmensch“ gleich, d.h. „koinwn und idion“⁴⁴ oder später „citoyen und bourgeois“. Noch später wird der Gemeinmensch als Staatsbürger qualifiziert, und es noch dazu herrlicher und begeisterter ist, daß er den Privatmensch in sich völlig involvieren will und inzwischen appelliert er an das sogenannte bürgerliche Selbstbewußtsein oder auf die bürgerlichen Werte.

In der zivilisierten Welt wird das Selbst unter der bloßen Rationalität subordiniert, dh. in emotioneller Hinsicht muß es allein sein oder in der Einsamkeit bleiben, und deshalb es ist durch eine emotionelle Entfremdung gekennzeichnet, weil das eben nur wirklich sein wird, was vernünftig ist, und das menschliche Empfindung als solches nicht auf rationale Weise qualifiziert werden kann; es ist durch die Vernunft unbegreifbar und inkommensurabel. Die Revolution, dh. die sg. „große“, die man am 14. Juni zu feiern pflegt, gelang der sinnlichen Welt des aus Mittelalter kaum heraustretenden Menschen eine Schlappe beizubringen. Bis dahin war sie von den religiösen Werten jahrhundertlang erfüllt, und bleibt sie plötzlich durch den Angriff gegen der Kirche

unerfüllt, also es bildet sich eine passive Leere. Die Vernunft bemüht sich daher diese auch zu erwerben und teils mit gewissem Erfolg, weil sie braucht keinen Widerstand zu rechnen. Auf diese Weise werden die Emotionen des Menschen auch rational konstituiert, was gut gezeigt ist, daß der Begriff der „Subjektivität“ in großem Maße zum Fluchtwort verwandelt hat, weil man „subjektiv“ ist, wenn man nicht auf Worte seiner Vernunft, sonder auf sein Gefühl hört, dh. er wird aus dem üblichen Rahmen fallen und daher muß er unberechenbar und mit der Vernunft unbehandelbar sein. Immer wurde mit dieser Mentalität sehr subtil und auf verschiedene Art umgegangen, manchmal wollte sie vernichtet oder in dem anderen Zeitalter (z.B. Kierkegaards Zeit) nur mißachtet werden, und heutzutage wird kurz und bündig als ein Idiot betrachtet. Ein Idiot oder ein Wahnsinniger, der in praktischer Hinsicht unnützlich und unverkehrbar ist, beschäftigt sich mit den unnützlichen und praktischlosen Sachen; er schreibt *horribile dictu* die Gedichte, hält Vorlesungen an der Uni oder Vorträge an einer Konferenz oder zur Feder greifen überhaupt, anstatt daß er endlich zu Werke gehen würde, wie ein nützlicher Mensch, der z. B. von einem Verhandlung zum anderen rennt, in Büro viele unwichtige aber nützliche Akten erledigt um vom einen eine andere machen zu können (oder umgekehrt); also er würde als ein sehr nützlicher Staatsbürger arbeiten, leben und sterben, und er würde auch sehr nützlich beerdigt werden, wie es ein nützer Mensch verdient, und andere nützlichen Menschen würden über seiner Grube nützliche Leichenrede halten und andere sie auch nützlich kondolieren, und sein Grabdenkmal der Welt verkünden, daß ein nützlicher im Grabe schlummert.

Aber die Kirche anreicht sich auch. Sie beteiligt sich an den immer integrierten Weltmarkt auch oder wird sie eben sogar zum Teil dessen. In der Mitte des XIX.-en Jahrhunderts wurde die Mahnworte (von Herder, Schelling oder Kierkegaard) geklingt, daß die Kirche von der christlichen Lehre ablenkt, obwohl sie darüber predigt. Schelling unterscheidet zwischen zwei Arten des von einander verschiedenen Christentums, das erste ist davon das *sg. exoterische*, das immer durch die Quantität meßbar ist, das nennt man den Anwuchs im den Gläubigen und Erdengüter, und zweites ist dagegen das *esoterische*, das auf den Glaube selbst und die Intensität dessen aufpaßt, es ist die kommende Kirche, die in Zukunft existieren und nicht auf das Allgemeine sondern auf das Einzelne, auf die Qualität konzentrieren kann. Wie Kierkegaard, wer tiefreligiös war, noch radikaler schreibt, wenn er betont, daß Christus keine der Vernunft Sache, sondern des Glaubens Gegenstand. Die Kierkegaardsche Auffassung steht ganz in der Nähe von Schellings, Schleiermachers Denken oder die romantische Meinung auch, wenn er schreibt: Das Christentum ist nicht, „wie der Pastor flennend und unwahr es in die Gesellschaft einführt, als ein Prachstück von milden Trostgründen in die Welt gekommen – sondern als das Unbedingte.“ Und später: „Es ist in der Christenheit Heidenschaft geworden ist. Es ist in der Christenheit ein ewiges Gepredige über das, was dann nach Christe Tode geschehen sei, wie er besiegt und seine Lehre siegreich die ganze Welt erobert habe, kurz, man hört lauter Predigten, die paßlicher mit Hurra statt mit Amen schließen würden.“⁵

Heutzutage scheint dieses Prozeß unwiederkehrbar zu sein. Die Zeit der Romantik ist ein Ende genommen und das Wort „Romantik“ wurde zum Synonym des Blödsinnes. Die Kirche ist mit dem von den Menschen erwartenden und zum Gott vermittelten Glauben schuldig geblieben. Am Ende dieses Jahrhunderts erscheinen die Sekten und kleine Kirchen über alle Maße hinaus, die die Leere, die die großen Kirchen hintergelassen haben, mit ihren naiven und manchmal lebenslosen, blinden Glauben ausfüllen wollen, aber sie eher den Gedankenwirrwarr hervorrufen. In das System der alltäglichen Welt aufgehende Menschen verziehen auf sich selbst, um ein normales und einfaches aber neutrales Leben durchführen zu können, und wie Georg Samsa, empfindet man sich im Leben eines ungeheueren Ungeziefers viel besser, als im menschlichen. Die moderne Welt verwandelt sich immer zu einem ohne verschieden Sprachen, Traditionen, Ländern existierenden Gebilde, das einen unleugbaren aber verblüffend langweiligen Wohlstand bringt. Der Gipfel der europäischen Zivilisation, wenn die Fäkalien der Katzen und Hunden ihn nicht überströmen, ist der Anfang von Kanaan, welcher in Kierkegaardschen Sinne als der Zustand der uniformisierten Langweiligkeit bestimmt werden kann, wo die einen schon angekommen sind, aber wohin die anderen noch streben wollen, und sie einmal, wenn sie wirklich Pech haben, auch ankommen werden. Und die zu den Losungen gewordenen Ideen verschleiern nichts anderes, als die Welt der unendlichen Langweiligkeit. Aber gibt es überhaupt Möglichkeit anderes zu wählen? Oder geht es um eher einen unveränderlichen und eigengesetzlichen Prozeß der modernen, europäischen Zivilisation? Dieser macht die allgemeine Langweiligkeit ein über alles herrschendes Gefühl in der modernen Welt, dagegen die Existenz nur auf solche Weise verteidigen kann, wenn sie eine kohärente und autonome Welt von sich selbst aufbaut und bewahrt. Die Zivilisation kann keine Lösung von den Problemen der allgemeinen Langweiligkeit und eliminierten Alltäglichkeit geben, freilich doch, sie wäre mit der Aufhebung von sich selbst gleich. Also sagen wir für alle Fälle: Hurra!

Brüssel – Szeged

Anmerkungen

¹ Félicien Rops ist ein berühmter Maler und Karikaturist in Belgien. Er wurde in Namur geboren, und ein ironisches Spottbild über die Verleihung des Ehrenkreuzs von Waterloo hat er gezeichnet.

² F. Nietzsche: Werke I. S. 299. Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1930.

³ S. Kierkegaard: Gesammelte Werke I. S.261. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag 1950–1969.)

⁴ W. Jaeger: Paideia / Die Formung des griechischen Menschen I. Bd. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1934. S. 381.

⁵ S. Kierkegaard: G.W. 26. S.61 und S. 101.

WE EUROPEANS: SCEPTICS AND CYNICS

Alan WATT

Introduction

European integration – very well, but of what? On the basis of what? We are surely entitled to ask.

Of course, it could be that we do not need to look too deeply for an answer. In Britain, the “European project” has usually been sold (if at times disingenuously) as a matter of economic prudence, while for its Franco-German architects it was intended, understandably enough, as a means of making unthinkable another major European war by locking the economic interests of the main powers together. Add to this the external threat posed by the Soviet Union, and it is easy to see why for a long time no *deep* rationale for European integration was really necessary.

However, the current situation is different. In Britain the belated recognition that “Europe” means something more than a common market is causing much soul-searching and has led to the implosion of one of the major political parties. Elsewhere, the very success of the original idea casts doubt on further steps: war between France and Germany is unthinkable already, so what are new integrative measures such as the introduction of the Euro for? A majority of the population in the countries undertaking the venture remains to be convinced of its value. Perhaps most significantly, the prospect to the East has changed beyond all recognition. The collapse of the Soviet Union not only removed one of the most obvious reasons for European integration, it also brought into question once more *what* should be integrated. Instead of the neat boundary line formed by the iron curtain, there is now a large space covered with question marks. People are going back to their maps and asking again, almost without irony: “what is Europe?”

I will argue in this paper that any serious answer must include the idea that we are sceptics and cynics alongside any more “positive” features, for these are among the most characteristic and distinctive European traits. However, this does not mean

that I am intent on pouring cold water on all pan-European hopes, or that I want to engage in another bout of European self-flagellation of the type that was so popular after the catastrophe of world war I. For our scepticism and cynicism constitute an ambiguous inheritance, and there is much about it that one can be proud of. There are some uncomfortable implications for the "European project" of integration, to be sure, but perhaps it is unwise (even un-European?) to associate European identity too closely with any *project*.

I. Some traditional "ideas of Europe".

Although the use of the term "Europe" goes back to the Greeks and attempts to contrast it with the rival terms "Africa" and "Asia" are almost as ancient, it is only in the last two hundred years or so that serious attempts have been made to give it a clearly defined meaning.¹ Part of the difficulty of this task lies in the fact that, uniquely among the world's continents, Europe has no clear physical boundaries, being rather a 'protruding little peninsula' of Asia, as Nietzsche once unflatteringly put it.² In this situation, attempts to define Europe have inevitably relied primarily on references to alleged shared characteristics or inheritances of its peoples. Some of the most popular candidates have been: the freedom and individualism beloved of Greece, the Roman legacy of state and law, Christianity, Enlightenment, a shared and distinctive culture, a morally and technically advanced civilisation, progress, modernity.³

I do not wish to dispute the significance of any of these elements in the formation of Europe,⁴ but so far as motifs for the present go they seem to suffer from one or both of two objections: that they are not uniquely European, and thus cannot constitute a basis for a distinctively European identity; or that they have declined in significance, and thus cannot be the basis for a European identity *today*. So far as the first point is concerned, the key problem nowadays is to distinguish what is European from what is American, which seems to me more or less automatically to rule out most of the proposed candidates from the list. Most of them were after all thought up at a time when Europe held a position of political and economic dominance in the world and was defining itself proudly in relation to "backward" Asia, and so long as America could be seen as a mere colonial or post-colonial imitator the fact that it happened to share many "European" values was in no way threatening. Now, however, the situation is very different and for Europeans somewhat uncanny: it is America that has usurped Europe's place as the dominant political, military and economic force in the world, and Europe fears "Americanisation", a reversal of the colonial tide; and yet at the same time America is more "European" than Europe itself in terms of many of the values that were supposed to constitute European identity – it places more emphasis on the individual, it is more freedom-loving, more Christian, more technically advanced, more convinced about progress, more modern. It has sometimes been argued that this

represents after all a European triumph, since genealogically speaking everything American is European at base,⁵ but for many, perhaps most, Europeans, enough has been added to and subtracted from these origins for America to appear as an alien Other against which Europe must find some way of differentiating itself.

This, then, is one reason why many of the traditional ideas of Europe will no longer do. Another is that Europe itself has gone through convulsions in the twentieth century which have had a shattering effect on some of the core positive conceptions of Europe. In the century of total war and programmatic genocide: why not associate Europe with destruction rather than progress, with irrationality rather than Enlightenment, with barbarism rather than civilisation, with enslavement rather than freedom? A long dark shadow now accompanies all attempts to find a distinctly European identity.

II. Scepticism and cynicism as ideas of Europe.

Why not look, then, at a darker possibility – namely, that we Europeans are sceptics and cynics? Such a hypothesis was first put forward by Spengler in 1918, at a time when faith in God, king, country and progress had been dramatically undermined by four years of carnage, and the visions of Europe put forward in the years that followed were characterised primarily by expressions of pessimism and uncertainty.⁶ But if cynicism and scepticism were prominent in Europe in the years after the first world war, it can be questioned whether this constituted a persistent and fundamental feature of Europe, or merely a passing reaction to a traumatic event. And even if scepticism and cynicism have a deeper basis in the European consciousness, are they distinctively European; in particular, are they un-American?

Scepticism and cynicism both of course have their philosophical roots in Europe, in Ancient Greece. Although the original Sceptics and Cynics differed markedly from one another, they can be seen as holding in common a rejection of belief in things “higher than experience” (and thus as being fundamentally anti-Platonic and against that idealism, in both senses of the word, that has dominated Western philosophy since Plato). Where they differ is in the grounds and style of that rejection: for the Sceptics, an epistemic problem stands in the foreground – that, from the given of experience, a multiplicity of explanations and interpretations always seems possible and none seems capable of proving its correctness, so that the appropriate course seems to them a suspension of all judgement concerning the nature of experience and all “truths” that lie beyond the immediacy of experience. The Cynics, on the other hand, refuse to believe on moral grounds, rooted in materialism: “higher things” are higher swindles, distracting our attention from the underlying materiality and animality of human existence. But politically speaking the import is the same: both are usually viewed by the authorities as forms of spiritual delinquency, for they are underminers of *belief*, and thus potentially threatening to any social or moral order.

However, while there have always been sceptics and cynics in Europe, it is only relatively recently that absence of belief has become a widespread phenomenon. To some extent this is a reaction to the already-mentioned violence of the 20th century, which directly confronted millions of Europeans with the meaninglessness of many of the "higher values" in which they had previously held faith. But if that were all, one might expect belief to have returned as the second half of the century witnessed relative peace and prosperity. This, however, is not the case. Sloterdijk is, I think, quite correct to see 1914 as constituting a fundamental break in European consciousness, 'the turning point in modern cynicism' after which 'the naïveté of yesterday will never exist again.'⁷ The accompanying picture of war volunteers in Unter den Linden on August 1st 1914, hats aloft, jubilant, is something that will not come again. This sense of *impossibility* suggests that the shift towards cynicism and scepticism has deeper roots; these must also predate the catastrophes themselves, since if the will and faith is sufficiently strong, any disaster can be interpreted as a "trial of faith": the faith is only swept away if it was already weak and unsteady. And indeed, more than thirty years before the outbreak of the first world war, Nietzsche was foretelling for Europe a 'long plenitude and sequence of breakdown, destruction, ruin, and cataclysm' – due to a collapse of faith in the European God.⁸ According to the Nietzschean story it is the spread of Enlightenment which is the ultimate cause of the impending catastrophe, since its scientific insights have come to mean that 'belief in the Christian god has become unbelievable'.⁹ If this is true, then the spread of cynicism and scepticism is a natural outcome of the triumphs of an earlier epoch and not simply the result of an unfortunate series of accidents.

Today, the process of losing trust and faith can only continue in a socio-economic system which, rather than seeking to install institutions and individuals demanding and requiring unconditional belief, is, in the name of efficiency, systematically removing the need to "believe in" anyone or anything. Never mind God, who has long been unnecessary: far more immediately doctors, teachers, lawyers, bank managers and a host of others are being transformed from authorities in whom people trust to functionaries whose relationship with their "customers" is determined by nothing more mystical than a fixed-term contract. Scepticism and cynicism thus creep forward by default, as people *lose the habit* of believing.

Are cynicism and scepticism, though, primarily European characteristics? Though evidence for such a claim is no more than anecdotal, there are some interesting pointers in some of the explicit contrasts that have been drawn between Europe and America. A hundred years ago Nietzsche was already characterising the American as frenetically, and by implication, thoughtlessly active, working to the principle: "rather do anything than nothing";¹⁰ and in a recent work, Timothy Bewes has outlined a similar theme, contrasting American "energy without depth" with European "depth without energy".¹¹ The typical refusal by America to indulge in metaphysics means a refusal of the possibility of that suspicion on which cynicism and

scepticism thrive. And just as Europe's self-inflicted wounds contributed to the growth of suspicion, so conversely it is hard to see how scepticism could take hold in a country that has received so few shocks to its system, that has had so few reasons for suspending belief in its founding articles of faith. As Bewes puts it, 'in America... there is no *question* of freedom, simply because the American Revolution, as opposed to the revolutions in Europe, was successful.'¹²

Another interesting comment comes from Horkheimer and Adorno: 'Here in America there is no difference between a man and his economic fate... Everyone is worth what he earns and earns what he is worth. He learns what he is through the vicissitudes of his economic existence.'¹³ One can almost see the ironic smile playing on the lips of these exiled Europeans: as if human merit could be measured so simply! Cynicism does *not* lie in thinking that money makes the world go round, unless this view is accompanied by the sense that it *should not*: if one *believes* in money as the measure of worth then one remains a believer; only the church has changed.

One final fascinating contrast can be mentioned, this time from an American in Europe:

Over there you think of nothing but becoming President of the United States some day. Potentially every man is Presidential timber. Here it's different. Here every man is potentially a zero. If you become something or somebody it is an accident, a miracle.'¹⁴

Europeans, it would seem, are not just more sceptical about the world they live in, but also about themselves. Their lives are not permeated with the belief that they are going to "make it" or "be somebody", they rather tend to the opposite view – at their best, though, with a heartfelt "so what?"

III. Implications of European scepticism and cynicism.

If Europe, then, is a place of sceptics and cynics, is this something to be overcome or to be cherished? Even to pose the question may raise eyebrows, since it is common to regard scepticism and cynicism as negative, destructive, life-draining forces. The sceptic is, not unnaturally, associated with indecision, inaction, and conservatism *faute de mieux*. His inability to believe in anything will, it is assumed, lead to an inability to do anything, and thus he will remain stuck in whatever pattern he happens to find himself stuck in. The cynic, on the other hand, is often summarily dismissed as someone who "knows the price of everything and the value of nothing", as a miserable and embittered soul who pours scorn on everything and everyone around him that rises up any higher than his miserable condition. Moreover so far as European integration is concerned, it would appear that there could hardly be less

helpful “shared characteristics”: in Britain, indeed, self-styled “Euro-sceptics” cast doubts on any and every step towards greater European unity: they are “sceptical Europeans” who are “sceptical of Europe”.

Against this, I would argue that scepticism and cynicism are nothing like the quasi-pathological conditions they have often been made out to be: they are rather rich and complex phenomena, which have added as much as they have subtracted from Europe, and will continue to do so. Thus scepticism, as well as its associations with indecision, has also often been considered a *noble* trait when it describes those who are capable of acting without insisting on the unconditional rightness of what they are doing; for Nietzsche this is even one of the markers distinguishing “masters” from “slaves”.¹⁵ The negative view of scepticism is, I suspect, largely predicated on its elision with what Nietzsche identified separately as an aspect of nihilism: the latter occurs when

we have sought a “meaning” in all events that is not there: so the seeker eventually becomes discouraged. Nihilism...is the recognition of the long waste of strength, the agony of the “in vain”, insecurity...¹⁶

Viewed in this light scepticism does indeed seem to lead to psychological crisis and paralysis, and to many the claims of Sextus Empiricus that scepticism leads to *ataraxia* (tranquillity) have seemed incomprehensible. However, Nietzsche goes on to argue that despair only arises if we continue to insist that the world must have “meaning” in order to be valuable. Once we no longer feel the necessity of those fundamental articles of faith which have become unbelievable then scepticism can pass through its shattering, nihilistic phase and lead on to a greater enjoyment of the “meaningless” phenomena of life. There is perhaps something of a “test of strength” here: the weak-spirited will be unable to bear the absence of “meaning” and collapse into nihilistic despair; the stronger ones will be able to adjust to, perhaps even affirm, a world lacking explanation.

Cynicism, too, is an ambiguous term.¹⁷ Sloterdijk identifies a form of cynicism which involves an “unhappy consciousness” that fits into a system it does not believe in because it sees nothing better in prospect. But he also highlights the Diogenes tradition, which has never entirely gone away, of a more joyful *refusal* to fit comfortably into a system one does not believe in. The secret seems to be that Diogenes can passionately affirm something else, namely his simple, “animal” life, and Sloterdijk sees many of the beatniks, hippies, travellers, and *Autonomen* of our own times as carrying out that same kind of cynical affirmation and challenge. The most conspicuous feature of the cynic is his contempt for all striving after “higher things”, including career success and money, a contempt which arises from an exposure to and rejection of civilisation and the founding principles that sustain it. Despite his claims to be championing “the natural” Diogenes is unquestionably

a product of a ripe civilisation; there is no contradiction in him also being the first person recorded as saying "I am a cosmopolitan".¹⁸

What links all these strands together is the lack of belief in higher things and the value of striving towards higher things, the sense that one's immediate experience is all there is; what separates them is how this feeling affects people – whether they carry on striving as before but "without illusions", or are crushed, or reject everything and start again, or perhaps simply live ordinarily, but somehow more in the now. It is the latter kind of "hopelessness" that Miller celebrates as the counterpoint to those who would be President:

...it's just because the chances are all against you, just because there is so little hope, that life is sweet over here. Day by day. No yesterdays and no tomorrows. The barometer never changes, the flag is always at half mast...A world without hope, but no despair.¹⁹

What does this mean for Europe? For Europe as a "project" it promises little, but perhaps it was to place the cart before the horse to thematise Europe as a "project" in the first place. For the essence of the project as such is that 'it is the putting off of existence to a later point,'²⁰ precisely what Miller praises the Europeans he comes across for *refusing* to do. A paradoxical conclusion thus arises: insofar as we are united as Europeans through being sceptics and cynics, we are unlikely to be impressed by political projects to unite Europe. On the other hand we are, to the degree that we are these sceptics and cynics, cosmopolitan, not divided from one another by petty nationalistic prejudices (which are another kind of faith). And through this shared faithlessness and sense for mockery, possibilities for communication are opened up: not least, the possibility of shared laughter.

Notes

¹ P. den Boer, "Europe to 1914: the Making of an Idea". In: K. Wilson and J. van der Dussen, eds., *The History of the Idea of Europe*, revised ed. (Milton Keynes: The Open University; London: Routledge, 1995), p13.

² F. Nietzsche, *Beyond good and evil*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1966), #52.

³ See for example P. den Boer, *op. cit.*; R. Hoggart and D. Johnson, *An idea of Europe* (London: Chatto and Windus, 1987), 8–11; and A. Heller, "Europe: an epilogue?". In: B. Nelson, D. Roberts and W. Veit, eds., *The Idea of Europe* (New York: Berg, 1992), 12–25.

⁴ except perhaps that of a common European culture, which seems to me highly contentious.

⁵ this of course does not hold true for many ethnic groups in America (not least the native Americans) but the dominant forces of American society have European roots.

⁶ See P. Bugge, "The nation supreme: the idea of Europe 1914-45", 119-22, In: Wilson and van der Dussen, *op. cit.*, 83-149.

⁷ P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. M. Eldred (London: Verso, 1988), 121-2.

⁸ F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1974), #343.

⁹ *ibid.*

¹⁰ F. Nietzsche, *The Gay Science*, #329.

¹¹ T. Bewes, *Cynicism and postmodernity* (London: Verso, 1997), 121-152.

¹² Bewes, *op. cit.*, 123.

¹³ M. Horkheimer and T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Cumming, 2nd ed. (London: Verso, 1986; New York: Herder and Herder, 1972), 211.

¹⁴ Miller, H., *Tropic of Cancer* (London: Flamingo, 1993; Paris: Obelisk, 1934), 154-5.

¹⁵ 'It has always been not faith but freedom from faith, that half-stoical and smiling unconcern with the seriousness of faith, that enraged slaves in their masters...' Nietzsche, *Beyond good and evil*, #46

¹⁶ Nietzsche, *The will to power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967), #12(a).

¹⁷ Sloterdijk goes so far as to use two different words: "kynical" for the "good" cynicism of Diogenes and the tradition stemming from him; "cynicism" for the "bad", impotent type.

¹⁸ See Sloterdijk, *op. cit.*, 164, for a good discussion of this point.

¹⁹ Miller, *op. cit.*, 155-6.

²⁰ G. Bataille, *Inner experience*, trans. L. A. Boldt (New York: State University of New York Press, 1988), 46.

EGYSÉGES EURÓPA: UTÓPIA VAGY VALÓSÁG?

(Európa-koncepciók a századelőn)

SZÉNÁSI Éva

Milyen módon lehet egy nagyobb politikai egység keretében kibékíteni egymással a partikularizmust és az etnikai sokszínűséget, kiküszöbölni a háborúkat, a „fegyveres béke” helyébe megteremteni egy pacifizált, a kultúra és civilizáció azonosságán alapuló Európát – ez a gondolat – még ha koronként más-más politikai összefüggésbe ágyazva – régóta foglalkoztatja a filozófusokat és a politikai gondolkodókat.

Európáról számos – földrajzi, kulturális, politikai, jogi, gazdasági, szociális stb. – összefüggésben és értelemben lehet beszélni. Sőt azt mondhatjuk, hogy Európa az antikvitásban kulturális és civilizációs közösségként már akkor definiálta önmagát, amikor annak földrajzi határai még nem stabilizálódtak. Ezen európai közösség fogódzópontjai az évszázadok során alakultak ki és egészültek ki újabb és újabb tematikákkal. Az Európa-felfogások mögött azonban mintegy konstans tényezőként, összekötő kapocsként a szellem Európája, a kultúra és civilizáció Európája húzódott meg. E kulturális közösségen keresztül haladt az út Európa, a gazdasági, majd Európa a politikai közösség felé.

Az egységes Európa gondolata Dante, Comenius, Saint-Pierre abbé utópikus álmain keresztül vezetett egy teljesebb megfogalmazás felé. Ám ha hihetünk Victor Hugónak, az utópiák csak korán érett igazságok, melyek a holnap valóságai lehetnek. Mindenesetre a nemzetállami keretek meghaladásának igénye, egy új, általában föderatívna leírt állammodell kialakítása több évszázada foglalkoztatja a politikai gondolkodókat. A nemzetállamok születését kísérő dinasztikus- és vallásháborúk növelték a béke iránti vágyat, amely teoretikus szinten a háború és béke problematika elméleti-jogi megfogalmazását eredményezte. Európa az egységből a sokféleség, a nemzetállamok kialakulása felé haladt, amely végül egy új európai rend, egy nehezen megszülető, évszázadokig vajdó európai „design” kialakulását hozta magával. A háború és béke viszonyának kérdése mintegy leitmotivumként kíséri végig az európai politikai

gondolkodás történetét. A felvilágosodás korától az egyetemes béke iránti utópikus vágy kiegészül a szabadság megteremtésére irányuló törekvéssel. A föderalisztikus Európa-elméletek a 18. századtól veszik kezdetüket és első szisztematizáltabb formájukat az anarchizmus atyjaként is tisztelt Pierre-Joseph Proudhon munkásságában nyerik el, akinek híres prófécijája szerint „a XX. század vagy a föderációk korát nyitja meg, vagy az emberiség újabb ezeréves purgatóriuma veszi kezdetét.”

A 19. század fordulója újabb fontos etapot jelent az Európa-gondolat tekintetében. Ezt nemcsak a teoretikus Európa-képek sokasodó száma, hanem egy fontos dokumentum is jelzi. Nevezetesen a francia Politikatudományok Szabadegyeteme (az École Libre des Sciences Politiques) 1900-ban az akkor már Carlo Cattaneo nyomán népszerűvé váló *Európai Egyesült Államok* témájáról szervezett konferenciát, amelyen a nemzetközi és a francia tudományos élet számos ismert képviselője fejtette ki álláspontját. E konferencián fogalmazódott meg először egy gazdasági, szociális és politikai-intézményi terminusokkal leírt Európa képe, amely számos ponton megelőlegzi Richard Coudenhove-Kalergi itt elemzésre kerülő elképzeléseit. Meg kell jegyeznünk, hogy ekkor még az Európa problematika korántsem foglalkoztatta a közvéleményt, csak egy szűk szellemi-politikusi elit problematikája volt. A kongresszus a következőképpen definiálta célkitűzéseit: „a szomszédos népeknek a gőzgépek és a villamos áram elterjedése révén történő anyagi közeledése, a demokratikus szellem nemzetközi irányai és a dolgozó osztályok szociális törekvései, akik jólétük gyarapodását a béke megszilárdításával kívánják biztosítani, valamint Európa politikai köreinek terjeszkedése a gyarmatosítás és más földrészek kizsákmányolása következtében számos kortársunkat a különböző országokban arra a kérdésfeltevésre ösztönöztek, hogy vajon a civilizáció, Európa gazdasági és politikai érdekei nem állítják-e azt a feladatot eléjük, hogy orvosolják a kontinens történelmi széttagoltságát, egyetlen szövetségbe tömörítve a különböző európai népeket, amely – szövetség meghagyva mindegyikük függetlenségét – az európai békével mindegyiküknek megadná az egység előnyét a keleti és nyugati külföldi konkurensseikkel szemben.”¹

A konferencia egyik központi gondolata, hogy a háborúk kirobbanásának megakadályozása és a béke megőrzése érdekében van szükség egy egységes Európára, ún. az Európai Egyesült Államokra. Egyetértettek a résztvevők abban is, hogy a béke megőrzéséhez az európai államok gazdasági közeledésen keresztül vezet az út. Nagyobb vitát váltott ki az a kérdés, hogy mely országok tartozzanak az új Európába és meddig terjedjenek Európa földrajzi határai? A három vitatott ország közé Anglia, Törökország és Oroszország tartozott. Civilizációs és vallási különbségek következtében megkérdőjeleződött Törökországnak, mint muzulmán országnak Európához való tartozása. Felvetődött Anglia speciális helyzete, mint olyan gyarmattartó országé, amely ebben az időben sokkal inkább világ, mint európai birodalom volt. Oroszországot pedig olyan országgént jellemzik, amelyet gazdasági-politikai érdekei Európához kötnek, geostratégiai tekintetben pedig egyensúlyozó szerepet tölthet be Németország és Nagy-Britannia között. Egyben ezen a konferencián körvonalazódtak az egységes

Európa szervezeteinek és intézményeinek székhelyei, amelyek között olyan kis országok és városok nevei szerepelnek, mint Svájc, Belgium, Luxemburg, illetve Strasburg vagy Hága, amelyek napjainkban is otthont adnak az európai szervezeteknek.

Noha a századfordulón kezdenek kirajzolódni egy maihoz hasonló egységes Európa első kontúrjai, mégis, a XX. század első nagy világegyezésének kellett bekövetkeznie ahhoz, hogy ez a gondolat túllépjen az utópiák határán, leszálljon a realitás talajára, megszülessenek az első realisztikusabb egységes Európa gondolatok és ezáltal a teoretikus szint után megjelenjenek az I. világháborút követő rendezési elvek sorában. És ebben van fontos szerepe Richard Coudenhove-Kalergi 1923-ban publikált *Páneurópa*² című munkájának, amelyet az egységes Európa egyik alapdokumentumának szoktak tekinteni. Coudenhove-Kalergi könyve közvetlenül is hatott több Európa-barát politikus és gondolkodó (Claudel, Valéry, Rilke, Ferrero, Ortega y Gasset illetve Benes, majd később Churchill) nézeteire, valamint elsősorban a Briand-féle európai rendezési kísérletekre. A mű megírásakor mindössze 29 éves fiatalember koncepciója ekkor már nem egy távoli utópikus elképzelés, hanem a kulturális és szellemi örökség azonoságán alapuló egységes Európa létrejöttének politikai szükségességét felismerő és hirdető helyzetelemzés, amelynek különleges aktualitást kölcsönöznek az ezredforduló közeledtével megszorodó geopolitikai kombinációk és egységes Európa-koncepciók.

A világháborút követő általános nosztalgiahullámmal és múlt felé fordulással elmenttben Coudenhove-Kalergi a XIX. századi európai hegemonia összeomlásának elsődleges okát nem a kontinens gazdasági hanyatlásban, hanem elsősorban politikai rendszerének válságában látja és annak megváltoztatását sürgeti. „Nem a népek öregedtek el, hanem a politikai rendszerük. E rendszer radikális átalakításának lehet, és kell a kontinens gyógyulásához vezetnie”³ – írja könyvében. Elmélete a hatalmi erőegyensúly elvén alapuló föderalizmus koncepciókhoz sorolható, amennyiben egy szupranacionális politikai közösség formájában megkísérli egységbe hozni az optimális államtypust és a történeti-kulturális-etnikai sokszínűséget, és ebből próbál meg kialakítani egy demokratikus Európa koncepciót. Ez az Európa-elképzelés nemcsak politikai keretet vázol fel, hanem gazdasági, szociális és kulturális tartalommal is bír és alapját a nemzetek közötti szolidaritás alkotja. A nagyfokú realitásérzék mellett annyiban idealisztikus, amennyiben a nemzetközi kapcsolatok rendezésében az I. világháborút lezáró wilsoni elképzelések annak tekinthetők.

A japán-osztrák diplomata családból származó Richard Coudenhove-Kalergi „génjeiben” hordozza a világpolgár- és européer-szemléletet, amely családi kötöttségei folytán sajátos közép-európai problémaérzékenységgel párosul. „Japán származásomnak köszönhetem, hogy sohasem lett belőlem európai sovíniszta” – jegyzi meg életrajzában. Coudenhove-Kalergi tehát alapvetően a nemzetközi erőviszonyokban az I. világháborút után az európai hegemonia meggyengüléséből adódó új politikai felfutésekből indul ki. Alapproblémája az, hogy hogyan alakul Európa sorsa az I. világháborút követően, milyen feltételekkel és hogyan lesz képes békéjét és biztonságát fenntartani és hosszú távon megőrizni a világban.

Főként három dimenzióban vizsgálja Európa fogalmát, elhatárolva egymástól a ma oly divatosá vált három Európa kategóriát: a földrajzit, a kulturális és a politikait. Véleménye szerint Európa *földrajzi* fogalma nem fedi le sem Európa kulturális, sem politikai fogalmát. „Kulturális szempontból Ausztrália Európa egyik részét képezi, és földrajzilag Nagy-Britannia is, politikailag mégis ívül esnek Európán, és egy interkontinentális birodalom, a brit birodalom részét képezik.”⁴ Az európai kontinens földrajzi szempontból speciális helyzetben van, amennyiben keleti határa egybecsúszik Ázsia nyugati határával és ezért földrajzi értelemben Coudenhove szerint nem tekinthető önálló földrésznek, „csupán az eurázsiai kontinens félszigeté”-nek. „Csupán Keleten nincs Európának természetes határa, hanem lassan belevész Ázsiába. Sem hegységek, sem folyók nem választják el az európai félszigetet Ázsiától. Így a földrajztudósok, ahhoz, hogy biztosítsák Európa földrajzi létét, kénytelenek voltak elismerni határaként az Urált, jóllehet ez a hegylánc nem alkotja határát az európai félszigetnek, hanem az ázsiai kontinens kellős közepén helyezkedik el, de ez az egyetlen hegylánc, amely Északról Délig kettészeli az eurázsiai síkságot.”⁵

Kulturális szempontból négy nagy civilizációt különböztet meg: az európai, a kínait, a hindut és az arabot. Ezek közül az európai kultúrkör és civilizáció tágabb kategória, mint Európa szorosan vett földrajzi határai. Európa ugyanis mindig több volt, mint földrajzi egység, és széles vonzáskörzettel rendelkező civilizációnak tekinthető, amelynek történeti fejlődése öt nagyobb szakasszal írható le. Az első szakaszt a hellén világ alkotta és legnagyobb alakja Nagy Sándor volt, aki olyan birodalmat hozott létre, amelynek vonulata túllépett Európán, de alapját a hellenisztikus kultúra és civilizáció alkotta. A második szakaszt a Római Birodalom időszakára teszi, központja a Mediterráneumra terjedt ki, fénykorát pedig Július Caesar idején élte. A Nyugat-Római Birodalom összeomlása és a barbár hódítás teremtette meg az európai fejlődés harmadik szakaszát, amelynek csúcspontját a frank birodalom jelentette, legjelentősebb személyisége pedig Nagy Károly volt. A következő periódusban a Karoling dinasztia bukása után Európát a pápai állam uralta és határai a római katolikus Európa határáig terjedtek ki. E kor legnagyobb személyiségének III. Ince pápát tartja. E korszaknak a reformáció terjedése vet véget és a következő, ötödik szakasz a felvilágosult abszolutizmussal veszi kezdetét. Európa ekkor éri el véleménye szerint legnagyobb kiterjedését, amennyiben Nagy Péter birodalma idején az Ural hegység valóban Európa keleti határát jelentette. A korszak kulcsfigurája Napóleon, aki több évszázad óta először volt képes újjáalkotni azt az Európát, amit előtte csak Julius Caesarnak, Nagy Károlynak és III. Ince pápának sikerült. „Ha győzött volna Lipcsénél, vagy egy bonapartista, vagy egy republikánus rendszer formájában már megalakult volna az Európai Egyesült Államok. Bukása ismét a zűrzavarba süllyesztette Európát. Ám az általa újjáélesztett egységes Európa gondolatát, már nem lehetett elfojtani”⁶ – véli Coudenhove-Kalergi. A hatodik szakasz az egységes Európa, az Európai Egyesült Államok kora, amelynek megvalósulását az I. világháború utáni rendezés teremtheti meg.

Politikai és geopolitikai vonatkozásban a XIX. század végéig véleménye szerint Európa uralta a világot és a világ nagyhatalmai között hat európai hatalom szerepelt: Anglia, Oroszország, Németország, Ausztria–Magyarország, Franciaország és Olaszország. Ez a hegemonia a XX. század első évtizedéig tartott, amikor is Európa megszűnt – ahogyan Coudenhove–Kalergi fogalmazott – „a világ központja” lenni, és ezzel együtt jelentős átrendeződési folyamat indult meg a nemzetközi erőviszonyok területén. Az európai hegemoniának a múlt század végétől végbemenő gyengülését a birodalmak, a brit és az orosz birodalom kialakulása, Ázsia népeinek ébredése és az Egyesült Államok gazdasági és politikai megerősödése kísérte. Ezen átsztrukturálódási folyamatok következtében politikailag a világ öt nagy erőterre oszlik: az amerikaiakra, az európaiakra, az oroszra, a britre és a távol-keletire.

Coudenhove–Kalergi legsebezhetőbbnek az I. világháború után kialakult helyzetben éppen Európa politikai fogalmát tartja, a világháborúban ugyanis a „politikai” Európa szenvedett csorbát. A régi Európa-kép szétzúszott, az erőviszonyok átalakultak, az új erővonalak pedig még nem stabilizálódtak. Amíg az Európán kívüli világban erős integrációs törekvések figyelhetők meg (amelyeket szintetikusnak nevez, és itt elsősorban a brit és az orosz birodalomra, valamint a pánamerikai törekvésekre utal), addig Európán belül döntően a széthúzó „analitikus” tendenciák érvényesültek, mert „a népek szabadságvágya erősebb volt, mint az integrációs törekvésük.” A kontinens gazdasági hanyatlásának oka is e politikai széttagoltságban rejlik. Amennyiben ez a folyamat nem állítható meg – véli Coudenhove–Kalergi –, akkor Európa mint politikai egység, mint ahogy az Osztrák–Magyar Monarchia esetében történt – amelynek felbomlása szimbolikus jelentőségű számára –, az atomizáció, a széthullás felé haladhat.

Ez az erősen a kontinentális Európára fókuszált koncepció abból az 1900-as konferencián már érintett geopolitikai megfontolásból indul ki, hogy a kontinentális Európa két nagyhatalom, Keleten a Szovjetunió, Nyugaton pedig a Nagy–Britannia közé ékelődik be, és ilyen értelemben a kontinentális Európa ütközőzónát képez e két ország között. A német kérdés megoldásának mintájára a *kis illetve nagy Európa* megvalósításának esélyeit fontolgatja, vagyis az egységes Európa létrehozását Angliával, illetve Anglia nélkül. A nagy Európa koncepció problémája, hogy Európa két etnikailag eltérő blokkból áll: egy viszonylag homogén angol nyelvű világbirodalomból, a brit birodalomból, illetve egy összefüggő, de soknyelvű, multikulturális kontinentális egységből, amelynek neuralgikus pontja a francia német viszony, illetve a közép-kelet-európai térség. Bár elképzelhetőnek tartja Nagy–Britannia integrálását az európai egységbe, mégis úgy érzi, hogy a két blokk közötti súrlódások, illetve feszültségek nemzetközi szinten leszűkítenék a kontinentális Európa politikai cselekvésének lehetőségét. Ezért Angliával kapcsolatosan – amennyiben az nem csatlakozik Európához – semlegességének megnyerésére és jószomszédi kapcsolatok kialakítására törekszik. A kis Európa koncepciója viszont, amely tehát nem foglalná magába Angliát, abból a feltevésből indul ki, hogy a brit birodalom Európán kívüli birodalom, amelynek

tagállamai több kontinensen helyezkednek el és ilyen értelemben sem politikailag, sem földrajzilag sem kulturálisan nem tekinthető „klasszikusan” európai országnak.

Kissé bonyolultabb a helyzet a Szovjetunióhoz való viszony tekintetében, mert ahogy Coudenhove-Kalergi fogalmaz: „az egész európai kérdés az orosz problematikában kulminál”. A Szovjetunió határai túlnyúlnak Európán, és általában csupán Nagy Péter óta tekintik az öreg kontinenshez tartozó országnak. A forradalommal azonban letért az Európa vezető útról, és ezzel ismét potenciális veszélyt jelenthet Európa számára. Ezért is tartja Európa számára létkérdésnek a szovjet fenyegetéssel szemben a kontinens biztonságának megőrzését és keleti határainak stabil államokkal történő biztosítását. Nagy előrelátással és realitásérzékkel ismeri fel egy német orosz szövetség létrejöttének veszélyét, amelynek megakadályozását Európa elemi érdekének tartja. Csak egy egységes Európában véli elkerülhetőnek egy orosz-német szövetség létrejöttének veszélyét. A Szovjetunió Európába való újbóli integrációjának feltételeként az országnak európai gazdasági vérkeringésbe való bevonása mellett fegyverzetének jelentős csökkentését szabja meg.

Milyen legyen a Versailles-i békeszerződésből kinövő új Európa? Mindenesetre az európai rendezésnek a Versailles-i békeszerződés alapján kialakított politikai keretektől kiindulva kell megvalósulnia. Ehhez azonban az Egyesült Államok mintájára – amely gazdasági, politikai és államszerveződési tekintetben is modellértékű számára –, Európának is meg kell fogalmaznia a saját Monroe-elvét, egy gazdasági, politikai és szolidaritási doktrínát. Csak ezen az alapon jöhet létre egy új európai szintézis, amelynek megvalósulási formája – és ebben rejlik e koncepció újszerűsége –, a Páneurópa. „Egyedül csak *Európa újjáalkotása*, egy föderalista és demokratikus alapokon nyugvó nagyszabású vállalkozás orvosolhatja Ausztria–Magyarország feldarabolását és Németország megcsonkítását”.⁷ A feladat egy, az európai államok szoros együttműködésén felépülő páneurópai föderáció megvalósítása, amely magában foglalná a kontinens összes, a nemzetek önrendelkezését elismerő demokratikus országát. E föderatív forma azonban csak akkor maradhat fenn tartósan, ha megfelelő gazdasági kooperáció és hatalmi egyensúly alakul ki az egyes államok között, mint ahogy az Egyesült Államokban és Svájcban történt. A hegemonisztikus törekvések ugyanis – mint ahogy Poroszország példája mutatja Németországban, illetve az orosz hegemonia a Szovjetunió belül –, függőségi viszony kialakulását eredményezheti az egyes államok között. E politikai egység felett az ellenőrző – koordináló szerepet a Népszövetség látná.

Páneurópa, e föderatív elveken felépülő kontinentális léptékű politikai közösség az európai kultúrában gyökerező és annak szellemiségén alapuló európai nemzet megteremtésének gondolatát is magában foglalja. Az egységes európai kultúra ugyanis alapul szolgál egy egységes európai nemzet létrejöttéhez. Coudenhove-Kalergi a politikai és etnikai határok meg nem felelése következtében az állam és az egyház szétválasztásának mintájára az állam és a nemzet szétválasztását szorgalmazza. A háborús konfliktus elkerülése érdekében egy nemzetek számára készült türelmi rendelet kiadását javasolja, miként az a vallásháborúk idején történt. Mint ahogy a vallás gyakorlása

a magánélet területéhez tartozik, úgy a jövőben a nemzeti hovatartozásnak is a magánszféra kérdései közé kell sorolódnia. „A nemzetnek, mint kulturális egységnek és az államnak, mint politikai egységnek az elkövetkező szétválasztása legalább olyan jelentős ideológiai tartalommal bír, mint amilyen az állam és az egyház szétválasztása volt. A „Staatsvolk” (nemzetállam) fogalma utóérzés lesz csupán, mint a „Staatskirche”-é (államegyház) volt, és elmosódik a *szabad nemzet szabad államban* elvében.”⁸

E nagyszabású terv letéteményeseinek a jövő fiataljait nevezi meg, és megvalósulását az európai fiatalság szolidaritásától és vitalitásától, egy nagyszabású demokratikus és pacifista mozgalom kibontakozásától reméli. Csak egy a jövő felnőtt generációira épülő páneurópai mozgalom segítheti elő a politikai, gazdasági és etnikai határokon felülemelkedő új típusú európai közösség kialakulását. E koncepció keretében Európa több lépcsőben nyeri el megfelelő politikai struktúráját. Ennek első lépése egy páneurópai konferencia összehívása. A második a nemzetek között felmerülő jogvitáknak választott bíróság előtt történő rendezése és az államhatárok kötelező garantálása. A harmadikként egy európai gazdasági egység érdekében létrehozandó vámunió terve szerepel. A tanulmány elején feltett kérdésre, nevezetesen, hogy Európa a továbbiakban elkerülheti-e a háborúkat és megtalálja-e a maga sokszínűségéhez azt az új politikai formát, amely képes lesz egységbe foglalni e multikulturális közösséget a coudenhove-i válasz a következő: „a páneurópai törekvések megkoronázása az Amerikai Egyesült Államok mintájára felépülő *Európai Egyesült Államok* lesz. Európa egységes entitásként jelenne meg más kontinensekkel és más világhatalmakkal szemben és a föderáción belül minden egyes állam maximális szabadsággal rendelkezne”.⁹ E Páneurópa jelképe a napkereszt lenne, „vörös színű kereszt aranyló sárga napon, amely az *emberiség és az ész szimbóluma*.”¹⁰

Nyilvánvalóan Coudenhove–Kalergi Páneurópa-koncepciója óta a világ sokat változott, és az első világháború utáni geopolitikai helyzet sem azonos a maival. Az általa megfogalmazott kérdések egy része azonban még ma is aktuális, pontosabban fogalmazva a közép-kelet-európai rendszerváltás és a Szovjetunió felbomlása után napjainkban ismét aktuális. Egy formálódó új európai és világrend kialakulásának vagyunk tanúi, amelyben – Coudenhove terminológiáját alkalmazva –, ismét Európa politikai fogalmának meghatározása a tét. S. P. Huntington egy nagyobb vitát kiváltó tanulmányában¹¹ egyfelől arra hívja fel a figyelmet, hogy korunkban a világ politikai és gazdasági centrumai nem esnek egybe. A világpolitikai kérdésekben ugyanis az USA, Nagy-Britannia és Franciaország játssza a döntő szerepet, a gazdasági kérdésekben pedig az USA, Németország és Japán, amelyek közül ez utóbbi kettő nem tagja az ENSZ Biztonsági Tanácsának. Másfelől a világ jó része vallási, politikai és etnikai fragmentáció felé halad, amely háborús konfliktusok veszélyével fenyeget. Az így kialakuló kulturális-civilizációs és vallási közösségeket befelé egyre erősödő civilizációs tudat köti össze, míg kifelé zártnak és elutasítónak mutatkoznak más közösségek identitástudatával. Vajon Európában a nemzetek összefogására, összetartására szolgáló kulturális örökség, a szellem Európája és az integráció eddig elért foka elég stabilnak

tekinthető-e egy ilyen fragmentáció megakadályozására és az egység megvalósítására? Képes lesz-e Európa kibékíteni egymással a pluralizmusokat, megvalósítani az egység és sokféleség harmóniáját, szilárd egyensúlyt teremtve egyéni szabadság, hatalom és demokrácia között, mint ahogyan azt Proudhon remélte? Sikerül-e egységbe hoznia az emberek jogait, a népek jogait és az államok jogait, illetve képes lesz-e olyan politikai struktúrát kialakítani, amelyben feloldható a nemzet, az állam és az európai állam konfliktusa? Posztetatista, posztnacionális vagy szupranacionális lesz-e az új európai modell? Mindezekre a kérdésekre a jövő Európájának kell majd választ adnia.

Jegyzetek

¹ Ferrière, G.: *L'idée de l'Europe en France au seuil du XXe siècle*. In: *Europe entre deux tempéraments politiques: l'idéal d'unité et particularismes régaunaux*. Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1993. 186. o.

² A tanulmány elkészítéséhez Coudenhove-Kalergi, Richard N.: *Pan-Europe*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988. kiadását vettem alapul.

³ i. m. 10. o.

⁴ i. m. 28. o.

⁵ i. m. 27. o.

⁶ i. m. 29–30. o.

⁷ i. m. 88. o.

⁸ i. m. 118. o.

⁹ i. m. 123. o.

¹⁰ i. m. 133. o.

¹¹ Huntington, S. P.: *Civilizációk összeütközése*. (bevezetővel ellátta és fordította Szénási Éva) *Korunk*, 1996. január, 78–100. o.

NATIONAL MOTIFS ON A YOUNG WORLD CITIZEN'S LUGGAGE

Zoltán KALMÁR

The present day reader, accustomed to Fülep's (the critic's) usual skepticism, while paying honor to him, can find out, in the *Preface* of the 1970 edition of *Hungarian Arts* (in a preface that is the author's undisguised, self-conceited introduction), that all of his written works were born by requests. The sage confesses to his readers that the essays published hereinwith do carry historical weight, at one time they exerted subversive influence upon the mentality of his contemporaries, and that they shook the intellectual foundations of the period. This rather self-adoring introduction claims nothing less than that it offers a passage to a kind of repository of some infinite wisdom. His essays, which had been published first in the *Hungarian Art*, were later published by the *Nyugat* (West) in 1918 and 1922, respectively, and then the same were separately published in an individual volume.¹ Already in the preface of the 1922 edition he had emphasized that the following pages would contain much more than one could discern after the first reading. He considers the 1923 edition as a fundamental document, as a lighthouse that would guide the readers through the vast seas of the philosophy of art.

Lajos Fülep's name invokes the image of the scholar art historian, the protestant minister delivering his regular sermon in a small village called Zengővárkony located in Baranya county, the exacting critic, and the professor of social sciences deeply committed to the science of Hungarology. He, however, started his professional career strictly from philosophical platforms, from the direction of the philosophy of arts, and he meticulously avoided the trenches of the fossilized academics and unremovable authorities.

He became imprisoned by the sight of the Greek-Roman culture of the Mediterranean, but his intellectual roots had stemmed from the northern culture, from the classical German idealism: his ethics is unambiguously inspired by Kant, whereas his philosophy of art reflects Hegel's influence. His peculiar art- and critical views are largely indebted to his Nietzsche-experience, whom – though he uncondi-

tionally admired and adored – he rejected from himself (he later found himself in the same situation with Csontváry's art).

The young Fülep, just like the 22-year-old Nietzsche, is the genius maverick of art criticism; he is the sensitive seismograph of the Hungarian intellectual world, who, with an adolescent's energy, undertakes to rearrange the domain of the philosophy of art, and shocks his contemporaries with his experiments aiming at rearranging the traditional value systems.

The young Nietzsche discovered the secrets and meaning of life in the arts: the works of arts should not be viewed only through the windows of the restorer's art studio but they should be viewed from a certain distance. What Nietzsche deduced from the tragedy, from the "mass culture" of the Greeks, was a system of the special harmonics of gestures, forms, movements, and music; and from the tragical, pre-Socrates period he heard the reverberations of the strange harmonics of life and art works, whereas the spiritual reality of Greek tragedies for him manifested itself in the strange medley of beauty and nervous agitation.

Fülep shared most of Nietzsche's views on Antiquity: "The age of Antiquity has to become our blood, has to merge into living energy and living values." The Greek art represented the same inspiring experience for him as for the novice German philosopher. Following Nietzsche's footsteps, Fülep removed the academic layer of the universal notion, peeled the popular from the national, and leaning on the arch between the classical Greek period and the contemporary Hungarian art he pointed out to the correlation between the universal and the national.

"Nietzsche's main concern was how to reconcile Greekness with pessimism. He, however, tried to explain, justify, and amend the world's pessimism and the Greeks exactly with the arts – as we saw it earlier, it was the arts that represented the key to the understanding of all cultures: consequently, for him, Greekness, pessimism, and the whole Greek culture manifested themselves as primarily esthetic issues. (...) the Greek world is directed, kept alive and supported by two gods, Dionysos and Apollo, the symbols of will and serene observer. (...) It is in their companies that Nietzsche sets out to resolve the problems of the Greeks, of the Greek culture. and the Greek tragedy. (...) Apollo's world, the world of the beautiful images, makes us forget the eternal suffering, redeems us from the eternal existence. Under Apollo's spell man forgets about the incessant works of will, about the unceasing killing, and looks at the passing phenomenon as something everlasting, and thus he yearns for it gazing at it with happiness. In this sort of artistic plasticity Apollo redeems the individual from his sufferings with the eternal illusions of the present. Thus Apollo himself becomes the symbol of an individual's ability to stand on his own, of his permanence, timelessness, and significance; Apollo is the individual's principle – principium individuationis –, the symbol of the illusion, the joy of the illusion of the individual existence. The other god of arts, Dionysos, is the opposite of the individual's principle represented by Apollo; he represents the break-up of this individuality, man again is in unison with

nature, and this unification creates an insofar unknown enchantment both in man and in nature. Man again feels himself one with the Original Cause, with the will of the world, with the universe, and with all of its joys and sufferings. (...) Both of these artistic forces eventually win over this pessimism: and Nietzsche's first attempt with this notion immediately surpasses Schopenhauer's and Wagner's. (...) The combination, the unison, and the alliance of these two artistic forces, – Apollo's and Dionysos'–, results in the birth of the Greek tragedy. (...) The development of the arts is closely intertwined with the race of these two artistic forces, the same way as the race of opposite sexes plays the crucial role in the history of mankind. They provided the life for the Greek man redeeming him from the pessimism, and they established an art form for him in the tragedy that further supplied him with a metaphysical consolation in the belief of an eternal existence. According to Nietzsche Greek art is born out of the fight between the forms of the appolonian simplicity, neat order, harmonious symmetry and magnificent view; and the fight with the dionysosian energy that radiates life into the smallest surfaces, penetrates into the minute details, both thus become entangled in an unbreakable bond. Fülep was very much influenced by this program aiming at the rearrangement of all values; Nietzsche did not advocate for stepping out of this value system towards some sort of nihilism, quite the contrary, he firmly committed himself to remain within this system. And though Fülep may have viewed Nietzsche's philosophical notion with a critical eye, namely, that the truth of arts will outgrow the truth of life, it seems as if we could hear the reverberations of the appolonian and dionysian principle of harmonics and sense the diminishing tension of contradictions echoed in Fülep's pair of notions of national-universal.

The young theoretician of arts and historian of ideas was primarily concerned with how art was ideologically determined, what the existential problems of the Hungarian art were and how to find its relevant place, and, last but not least, he searched for the possibilities that would eventually help it evolve into some form of universality. He poses only questions that are hypothetical only in nature and he analyzes and elaborates on them in such a manner that they irritate the pragmatic art historians.

The young theoretician regularly publishes in the columns of *Nyugat*, out of his place in Florence he edits one of the best, though short-lived, Hungarian magazines of his time, "*A Szellem*" (The Spirit). His educational background, which is firmly rooted in classical studies, enables him to appear with a sharp critical voice and participate in literary disputes, philosophical issues and to conduct behind-the-scenes analysis of the theatrical performances. His works are based on the traditions of the European art and philosophy that have already absorbed the past civilization's experiences, but, following Nietzsche's example, he distances himself from the custom of his age that tends to employ the techniques of historicity.

He spent several years in Italy, he stayed in Florence between 1907 and 1913, and there, at the Biblioteca Filosofica, he continued to polish his philosophical knowledge. His public readings, his lectures, and his comments all reveal the fact that

he is a dynamic free-thinker. The young art historian explores Italy and during his studies he adjusts and modifies his latin-based moderation that already and clearly manifest themselves in his early writings, first, in the "An Essay on Nietzsche," a long essay published in 1910, and then, what later provided the foundation for his doctoral dissertation, an essay – struggling with Croce's aesthetics – the "Memory in the Creation of Arts", published in 1912. While Croce interprets art creation along the axis of intuition, Fülep merges the arts into the processes of memory.

He started to work on the *Hungarian Art* (Magyar Művészet) in the middle of the World War I, about the same time that Pál Teleki, the geographer-politician, began to write (while he was out in the serbian battle-lines) his excellent essay, "History of the Geographical Thought," which was to become his academical inaugural lecture. Fülep's *Hungarian Art* has presented the readers with such an independent art philosophy and a philosophy of history that clearly reflect an individual thinker who is similar to his contemporary Martin Heidegger, who surprised the Nazi Germany with a unique book of aesthetics. Both authors analyze similar issues: the object of arts, the relationship between artist and art (history of art), the notions of national and universal, and the notion of mission in the arts; both measure them up to the Greek arts and philosophy, and both are backed in their writings by Hegel's aesthetics.⁴

The avantgarde, which is building up its strength during the First World War, tries to undertake to clarify the notions of arts and philosophy right in front of the background walls of constructivism. It poses its basic questions like this: when is a nation's art in complete synchronization with the universal measures?, when does the national carry the notion of the universal?, how does the national art become universally significant?, can philosophy, religion or art be national in their capacities at all?, how could the message of a culture – that is always being conveyed by individuals – be national or universal? The inner core of his writings is about the Hungarian art, seizing the notion of the national art, the potentials to define and to describe the national, to find the artistic mission of a nation, and the presence of a national value in the universal; and he always focuses on the historicity of the arts, on the substance and form and on about the relationship between the ethnical and the composition.

He approaches these issues from the point of view of art philosophy and the history of philosophy. He unambiguously declares his interpretation of these notions: art is nothing but the form, and the content of the art is philosophy. "The content of the art is exactly that "form", i.e., the part that merged into art (this form inhibits not only the question of "how" – a question much posed and less understood –, but the question of "what" – a question also much phrased and equally misunderstood –). (...) One who sees on one side the "form" and sees the "content" on the other, and sees in one the artistic value and sees the "philosophy" in the other, that individual can see art nowhere. That is the indisputable privilege of the dilettantes. The autonomy of the art does not mean that in it there is "only art" (some empty artistic notion), but it means that everything there is in it (religion, metaphysics, ethics, etc.)

must go through a metamorphosis to become art and must speak in the irreplaceable language of the art.”⁵

Fülep also considers it important to articulate his investigating perspectives in advance: all essential philosophy of art contemplation (or as he prefers to call it: “philosophy of art history”)⁶ emerges out from a firm bedding of a definite concept, and our questions are posed in such a way as to what we consider essential and significant. He does not wear rubber soles: he openly assumes responsibility for addressing the arts with concrete preconditions, in a subjective way, and that he would undertake his approach based on pre-constructed ideas, thoughts, and from the grounds of the “established ideology.” He resembles to the artist who swings his chisel towards the marble, but before the first hammer-stroke touches upon it, he can see the exact sculpture. “You can bring home one or two things from your journey – says Kosztolányi – provided they are with you and within you when you get on the train in the first place.” The scholar researcher openly declares that his background is a thick metaphysical one, that is how he tries to define, interpret, and – choosing an exclusive private platform – he gets involved in a dialogue with the art no longer being concerned to measure up to the requirements of philological exactness and authenticity demanded by the professional historian, who, exactly because of these expectations, is unable to address the issues relating to the meaning of life and arts. In his goals he does not hide under a bushel the fact that in his own modest ways he aims at accomplishing the same achievements that Hegel did in his philosophy of history. The young theoretician considers Hegel to be his true paragon, who wrote as if he knew everything about this cursed world. Following Hegel’s example, Fülep shares the notion that the self-forming nature is not history’s part; he separates clearly the art objects from the natural objects, the art from nature, and the world of nature from the world of history. “Nature and art coexist as two separate worlds: the first is the world of being and time, the second is the world of existence and eternity.”⁷

Analyzing the roots of art Fülep speaks about the multitudinously *paradoxical* nature of the art work. While an individual artistic epoch and individual art work are in themselves closed, finished, saturated and absolute, they eventually merge into the immense flow of art wherefrom they obtain their final radiance. Art feeds itself from the products of various nations becoming a continually expanding river, that, however, is not continuous but that is divided into artistic epochs, thus it becomes historic. Art is both closed and open, permanent and temporary, real and ideal. “And I immediately point out to these two basic notions: “*the community of arts and the continuity of arts.*” Community, apart from the multitudes of nations, and continuity, apart from the division into epochs.”⁸

Artistic value grows out from the historic foundations of art, from the enclosed time-prison; and art fits well along the time line and fits into the masses of communities. The destiny of art is inseparable from the destiny of human communities. Referring to the importance of memory and historic consciousness, Fülep underlines

his point: "art, without a community, is a mere juxtaposition of works of art; the absence of correlation between time and eternity results in a history comprised of consecutive events."⁹ Fülep, using Hegel's particular ontological notions, proclaims that existence, form and art are the same: the dialectical movements of being and existence that can shed light on the historic nature of the eternal art and on the universal characteristics of a national art.

According to Fülep the standard of art is the art of the Greeks; the Greek genius becomes the compulsory intellectual place of pilgrimage for all later artistic generations. He considers the Greek art to be the most universal one, where *the art* manifests itself as an undivided unity, where one can find answers not only for the question of what art is, but how come *there* is art at all. The Greeks had been characterized as the "ideal" or the "classical", Fülep, however, speaks about the Greek art as the most universal, the one that carries most explicitly the notion of historic continuity.

Fülep not only repeats the ancient recognition that the human body occupies the center place in Greek art, but that the Greek philosophy itself is anthropological and they firmly believed in human values as well. He carries the notion further represented not by his contemporaries but that of the Greek sages in illustrating how in the Homeric Greek world gods and humans mingle; Pindaros sang about the one mother who had given birth to both gods and humans, whereas Plato conducted his discourse on how humans resemble to gods and how human share characteristics of their gods.

The Greek nature of the art object, its embeddiment in the Hellenic ground should radiate through the absolute nature of the art work. The Greeks have formed all their Greekness into their arts, planted everything that was common characteristics in them, and what they thought to be expressed as their Greekness.

The Greek world has two major characteristics: one is the national myth introducing the timeless world of the idea, the levitation of the abstract spirit over the concrete reality; and the national athletics that illustrates the materially dramatic nature of the human body. Between these two worlds – following Hegel's ontology – he advocates for reconciliation, for the free passing through between the two, and thus he is able to establish the athlete god and the divine athlete. Myth provides the opportunity that the idea can manifest itself in a bodily manner, and the toned body allows itself to take the center stage in the realm of perfect beauty. The athletics gives the opportunity for the divine to appear in an individual body worthy of its greatness, that myth can obtain its reality, and that the gods can be shaped into human forms. The Greek art radiates not only a celestial experience, an elevated beauty, but beams forcefully an elementary force, and explosive energy as well. The unification of thought and sight and the portrayal of the gods and the athletes merging into one makes it possible that the Greek art can break the fixed dualist system of the Platonic philosophy, "as the manifestation of the absolute idea in the myth penetrates into the national and the god becomes the eternal athlete; and the bodily form defined in the national will rise into the general and the eternal, and the Greek athlete becomes the god."¹⁰

Universal art is the accomplished art characterized by the combination of the subtle moderation, the simplicity and permanence of forms, and the perfect *unity*. It is comprised of the temporary and the permanent, the ideal and the singular, the decaying and the eternal, the general and the abstract, the real life and the myth, and physics and metaphysics. The universal is always the product of the contemplating man, of the mind capable of synthesis. One can find no silent surfaces on its objects, because the artist can successfully incorporate into the work the harmonious unity of craft and beauty, imagination and artistic scale, and the balance of the spirited and the comforting. He each time attempts to completely renew the arts: the masterpiece or the chef-d'oeuvre will come to life exactly at the intersection of traditions and new trends and will retain new meanings that would transcend beyond itself.

Fülep in of his most well-known essays (analyzing Cezanne's art) wrote about a turning point of a "Copernicus magnitude" in the art of paintings attributed to the isolated – working in a Nietzsche-like solitude – French painter, and who had chosen a separate but parallel path to impressionism and naturalism, considering Cezanne as one of the most outstanding artists of the modern art. "Cezanne's still lifes resemble to the Greek athletes that are like the Gods" – writes in the closing passage of his famous essay in 1914 writing about Donatello's style.

Fülep, acknowledging the significance the impressionism, turns critically to Cezanne, but the Hungarian art that he had illustrated as universal in nature moved into a different direction not following that path outlined by Cezanne's aesthetics. He deals with the issues of the philosophy of art within a monographic framework: while he investigates the basic theoretical problems of the arts he presents us with three monographs. He tries to compare the 19th c. Hungarian artists with the Greeks attempting to bring divergent examples of the Hungarian art illustrating the relationship between national and universal: architecture represented by Ödön Lechner, sculpture represented by Miklós Izsó, and painting represented by József Rippl-Rónai. He attempts to reach conclusion based on these totally different, totally unrelated artists and their sovereign art forms. They are the ones who – through their arts – have been able to elevate the Hungarian art into universal levels, the ones who have been able to seize the universal in the national. Fülep finds the mission of the Hungarian art in them: *Lechner*, whom he compares with Gaudi, who works in the age of secession, but who separates himself from it; *Izsó*, who placed the "correlation" of the pants and the khiton under a magnifying glass (and to whom Fülep later dedicated another important essay acknowledging Izso's role – as a sort of epilogue in the development of *Hungarian Art* on the academical level); *Rippl-Rónai*, whose artistry was already greatly praised by Endre Ady in the middle of the last decade of the 19th century.

That there is an essential correlation between national and universal is Fülep's central notion and he supports his analysis by placing it into the crystal-clear Hegelian system of philosophy of history. He declares that at different points of time in history different nations play the role of the chosen ones in the history of the arts

achieving leading significance for a certain period of time directing, defining and digging out the trenches of arts, then they – leaving the empty marks of their spiritualism for our admiration and enthusiasm – will disappear in the dense fog of past. The unique and the universal, the national and the general will first in the history appear hand in hand in the antiquity with the Greek art, and it becomes obvious here that the unity of the arts and the unity of a nation are inseparable.

"The artistic mission of a nation is addressed to some formal issue, and this mission is national exactly because this specific problem is addressed to this nation. (...) *What is national: this singular form or the unique national-ethnical element through this form is manifested as universal at the great university of art and within its totality it becomes the unique mission.* (...) There is a period in the history of arts in which a nation creates *universal art*, namely, the universal art will grow out as an extension; or the other way round: universal art is a single nation's art. That is why it is the most universal. (...) The Greek art in its smallness and in its intensity is equivalent to the universal art in its greatness and in its extension. It is not only symbolically and ideally universal, but it is in its historical realization, in its validity and in its influence. Even what is beyond it will eventually become a common heritage of the arts of the European nations, it will become an integral part of the European community and universality. The pre-Greek arts of the pre-Hellenic nations of the East (Egypt, Assyria, etc.) enter through the Greeks into that community that we always talk about: the European. (...) The formula of the European culture is like a reversed pyramid, which at its apex, stands upon the Greeks, and the plain ground emerges upwards and widening."¹¹ According to Fülle, all later nations would go through the same road leading to the Greek arts of this prime manifestation of universality. Any nation at any epoch can act as a mirror looking at itself through the Greeks, and each has the same chance to reach that universality. In this sense the European art manifests itself as both permanent and continuous, constant and progressing, as well as eternal and historic. But gathering strength from the sources of the past represents a pivotal change, too: it represents the peculiar juxtaposition of history and present. "What was once discovered, or a problem that was once resolved would not get lost; each epoch and each artist would continue where his predecessor left it off. His eternal contributions can only manifest themselves by having had predecessors and by having successors. This is the correlation of time and eternity, of being and existence, and the end result is history. The history of art is not a mere coincidence of singular events or isolated accidents that could be mixed up randomly: its history passes through substances, and these are its problems."¹²

Fülle declares: the art object is a closed entity, it is what it is in itself, but it always carries all of its antecedents. Its totality hides the process of its own birth: as an end product it contains its genesis as well. The universal art contains such a synthesis where the tangible and the spiritual aspects are alloyed. Hegel, in the preface of *Phenomenology of Mind*, points out to this problem as one of the central issues of

his work: "the matter does not exhaust itself in its *purpose*, but in its *execution*; the *result* is not the *complete totality*, but the result can appear only together with the process of accomplishment."¹³

The significance of an art work does not depend on its recognition, its discovery or the influence it exerts. He provides several examples to illustrate his point: the paintings of Van Gogh nowadays are the most sought-after ones at the art auctions, whereas during his life he was in complete obscurity; or Fülep's favorite, Cezanne, was only discovered at the moment of his death. We can boldly state that the truths of the world of mathematics do not stem from the facts that we know them or that we use them. Each science has its own history, thus the science of mathematics is also of historic nature. The science of mathematics also has its own universal giants, who belong to a greater community conveying the great mysteries of mathematics for us, but when we deal with the science itself we do not pay attention to the history of it, but to the truths defined by the "chosen" ones.

Fülep does not wish to place into the limelight the national character for the sake of itself. He declares that each nation is different, unique and peculiar; and that there is no common horizon where their arts can be compared, evaluated or assessed. He rejects the traditional approaches of mass psychology or the overtones of nationalistic sentiments, and he cannot even interpret the notions of the "racist" artistic views.

"The artistic form, by nature, is universal or it strives to be (...) If art does contain national, then it has to be the *form*, because everything else, mood, temperament, climate, environment etc., though they belong to the arts the same way as the ethnical material does, they do not yet constitute art."¹⁴ National art does not become national art because of its popular characters, or its themes or its system of motifs; but it becomes art through its characteristic style, through the peculiar composition and through its autonomous form. An object of art cannot be considered as valuable in itself simply because it has been created by Hungarian artists or because it has been created in Hungary. Very often it stands too far from us to consciously differentiate between what artistic is, and what national is. Fülep views the Hungarian art with a critical eye, sometimes he is cynical and sarcastic. National art is not assessed on the basis of national characteristics. He measures up all art works only to one criterion: quality. In his 1906 essay, he lashes out against that sort of mentality that stands blindfolded in the cryptic silence of the great pantheon of the Hungarian art trying to enjoy beauty.

"Have you ever visited the archives of the National Museum? And have you ever seen the sarcophagi that are full of masses of colourless and pale sheets and letters of the alphabet? Hungarian literature is buried in this big yellow building. And it will never come out. All are there who, in our age, have excelled in orthography. And, even those are there, who have not. And the ones who have mastered it can rest in a fancy sarcophagus. Our Hungarians could not learn two things in a thousand years: to write and to write in Hungarian. The porter of the Louvre is more intelligent than

most of our ministers. The greatest merit of our great writers, who are – with dead certainty – forever immortalized, like Mikes, is that they could well use the language. The grateful nation will always keep the memory of such queer fish. In the land of great talents, where style is identified with Béla Tóth, it is very rare that a sentence is born out of art. Our old literature is comprised of literary remains, Tinódy, Gyöngyösi, Zrinyi, and the great figure of prose, Gábor Pesti Mízsér. (...) I have read very erudite individuals who have mastered the Greek and Latin style: Dávid Baróti Szabó, Benedek Virágh, András Dugonics, Gvadányi, and I have come to realize that even Kazinczy – who is the most literate among them – lacks the style that a Japanese haiku has or what one can see in the pinky toe of a Greek sculpture.”¹⁵

Fülep cannot emphasize enough that rhetorical art is not art. An art object might be fancy and resounding, it can feed itself from the language and the oldest tradition of the nation – but it can only have stamina if it does not collapse under the burden of the criteria system of the universal art. Hungarian art can be Hungarian only if it is universal at the same time; the one that is not born out of as universal is worthless to be Hungarian as well. National art is not constant but constantly changing, it is a continually forming formation; it is a process during which the non-national components, motifs are also absorbed, integrated and built in the national works of art.

Quotations

¹ Lajos Fülep: *Hungarian Art*, Budapest, Corvina Publishing House, 1971, p. 9.

² Lajos Fülep: *Frigyes Nietzsche*. In: Lajos Kőszegi (ed.): *Nietzsche Archive. Selections from the Hungarian Nietzsche-Literature up to 1956*. Veszprém, Comitatus, 1996., pp. 193–195.

³ Lajos Fülep: *Memory in the Creation of Arts*. In: *From the Revolution of the Art to the Great Revolution II*, Budapest, Magvető Publishing House, 1974, pp. 605–652.

⁴ To compare Fülep's and Heidegger's philosophy of art requires a separate essay.

⁵ Lajos Fülep: *Hungarian Art*. Budapest, Corvina Publishing House, 1971., pp. 18–19.

⁶ *Ibid.*, p. 23

⁷ Lajos Fülep: *Memory in the Creation of Arts*. In: *From the Revolution of the Art to the Great Revolution II*, Budapest, Magvető Publishing House, 1974, p. 648

⁸ Lajos Fülep: *Hungarian Art*. Budapest, Corvina Publishing House, 1971., p. 24

⁹ *Ibid.*, p. 22

¹⁰ *Ibid.*, p. 26

¹¹ *Ibid.*, pp. 28–31

¹² *Ibid.*, pp. 34–35

¹³ G. W. F. Hegel: *Phenomenology of Mind*. Budapest, Akadémia Publishing House, 1979, p. 10

¹⁴ Lajos Fülep: *Hungarian Art*. Budapest, Corvina Publishing House, 1971., p. 27

¹⁵ Lajos Fülep: *Collected Works I., Articles, Essays 1902–1908*, Budapest, 1988 pp. 275–276.

MENJÜNK VISSZA ÁZSIÁBA!

GAUSZ András

FRIEDRICH NIETZSCHE alkotói pályafutásának lezárulásakor az eljövendő két évszázad meghatározó törekvéseit az „európai nihilizmus” címszavával jellemezte. Pusztításokat, háborúkat jövendölt, értékválságot emlegetett. A nihilizmus uralomrajutásáról és kiteljesedéséről beszélt. Jóslatai – mondják életművének nagy tekintélyű tudósai – nem egy esetben igaznak bizonyultak. Nietzsche 1889 januárjában őrlött meg. Azóta 110 esztendő telt el. A megjövendőlt kétszáz évnek tehát már több mint a fele elmúlt. Itt a legfőbb idő, hogy számot vessünk Nietzsche jóslataival. Vizsgáljuk meg, megalapozottak voltak-e az európai nihilizmussal kapcsolatos félelmek? Fölborult-e az értékrend, voltak-e, s vannak-e pusztítások és háborúk? Hogyan is állunk tehát az európai nihilizmussal? És mit is jelent, ha nihilista tendenciák lesznek úrrá a mindennapok történésein?

Nos, miben is áll a nihilizmus? Eltűnnek a meghatározó emberi célok, a legfőbb értékek pedig értéküket veszítik. Nietzsche a nihilizmus kibontakozását egyrészt a keresztény hit hanyatlásával kapcsolta össze, másrészt azonban magát a kereszténységet is nihilista jegyekkel terhelt jelenségnek tartotta. A kereszténység válsága döntő momentum. Nietzsche például 1886-ban *Arthur Schopenhauert*, mert e jeles bölcse nem vette védelmébe a kereszténységet, mivel úgymond „ateista” volt, „jó európai”-nak nevezte (NW V. 299–300). A Leibniztől Hegelig tartó német filozófiai törekvéseket ezzel szemben az említett hanyatlási folyamat megállítására tett kísérletként, a keresztény hit védelmezéseként írta le. A németek tehát, mert szembeszegültek a meghatározó európai folyamatokkal – így szólt ekkor a nietzschei vád – „nacionalisták” lettek.

„Jó európai”-nak lenni ebben a kontextusban annyit tesz, mint befogadni és helylyel kínálni a „minden vendégek közt legrettenetesebb”-et, a nihilizmust. „Jó európai”-nak lenni annyit tesz, mint semmibe venni a hagyományos morális értékeket, mint nem hinni az egyenlő emberi jogokban, mint igenelni a pusztítást, a háborút, a rabszolgaságot. „Jó európai”-nak lenni annyit tesz, mint elítélni a nacionalizmuson alapuló faji elkülönülést, mint beletörődni a nemzetek pusztulásába, mint „hontalan”-nak lenni. Így fogalmazott Friedrich Nietzsche 1886-ban, *A vidám tudomány* című művének ötödik könyvében (NW V. 334–338).

Kérdés persze, mit is értsünk az előbbieken megfogalmazott mondatokon? Mit jelent a háborút, a pusztítást és a rabszolgaságot igenelni? És föl kell hogy vetődjék természetesen a következő kérdés is: akarunk-e, akarhatunk-e egyáltalán a nietzschei fogalomrendszeren belül, ilyen kihívások közepette „jó európaiak” lenni?

Korunk mindennapjait kétségtelenül nem Nietzsche fönt citált szólamai határozzák meg. A rabszolgaság igenlése a XIX. században? Mire gondolt egyáltalán Nietzsche? Talán ifjúkorára? Talán az Amerikai Egyesült Államok akkori állapotait idealizálta? Nem! Nietzsche-től idegen volt a fajelmélet! Vagy talán a klasszika-filológus messzi múltba vezető beteges álmodozásáról lenne szó? Nem! Az olyan jelentős gondolkodók, mint amilyen Friedrich Nietzsche volt, nem álmodoznak. Miről szólnak akkor *A vidám tudomány* imént citált mondatai? Ha korunk vezérszólamai alapján ítéljük meg Nietzsche-t, akkor több megállapítását határozottan el kell utasítanunk. Ha mégsem ezt tesszük, korunk vezérszólamaival gyűlik meg a bajunk. Ekkor – ha mégis védeni akarjuk őt – többféle módon értelmezhető, félreértésekhez vezető, vagy egyenesen érthetetlen nietzschei szövegekről kell beszélünk. Mit kezdünk tehát Nietzsche fönti megállapításaival? Talán közelebb férközhetünk Nietzsche logikájához, ha írásainak belső összefüggésrendszeréből interpretáljuk az említett – talán joggal viszatetszést keltő – nietzschei megállapításokat.

A „jó európaiság” gondolata szinte végig jelen van a nietzschei életműben. Az *Emberi, nagyonis emberi* című kétkötetes munkában úgy ír Európáról, mint amelynek nemzetei keveredni fognak egymással, s ebben az értelemben szükségszerűen pusztulásra vannak ítélve. Ebben a kontextusban azok számítnak „jó európaiak”-nak, akik beletörődnek ebbe feltartóztathatatlan folyamatba (NW II. 353.). A legátfogóbb módon *A vidám tudományban* tárgyalja a „jó európaiság”-ot. Ez a kötet eredetileg négy könyvből állt. A harmadik könyv legtöbbet citált, lehangzatosabb bejelentése egy „örült” [tolle Mensch] „Isten halála”-ról szóló ígéje. A negyedik könyv, vagyis első kiadása vége, az örök visszatérés tanításának bejelentésével, illetve Zarathustra víziójával zárult. Nietzsche öt év elmúltával, „Mi rettenthetelenek” [Wir Furchtlosen] címmel, egy ötödik könyvet csatolt az említett négy könyvhöz, s ebben ír a rabszolgaság és a háborúk igenléséről, vagyis a „jó európaiság”-ról. Miről van tehát szó?

A *vidám tudomány* első kiadása az örök visszatérés tanításának bejelentésével zárult. Ez a tan fizikai-kémiai összefüggések, erőviszonyok keretei közé kényszerít valamennyi emberi megnyilatkozást. Mindaz, ami megtörténhet, nem akarati aktusok, nem szabad emberi törekvések, hanem elsősorban és meghatározó módon erőviszonyok produktuma. Nietzsche likvidálta az emberi szabadságot, leépítette az emberi személyiséget. A *vidám tudomány* negyedik könyvének végkifejlete, talán Nietzsche szándékai ellenére, pesszimista. Az individuumok nem szólhatnak bele a vallás, a politika, s az emberi mindennapok történéseibe, mivel ezek az előbb említett erőviszonyok által eleve meghatározottak. Az ember, bármilyenek is a történések, bármilyen jó, vagy bármilyen rossz sors vár is rá, nem tehet mást, mint igazodik a körülményekhez. Ha pedig bölcs, legyenek bármennyire is akarata ellenére a dolgok,

egyenesen igent kell mondania rájuk. Nietzsche ezért térdet hajtott egy mindenre igent-mondó állat, egy számár előtt. Az „igent-mondás” ugyanis az egyetlen a körülményeket is számba vevő, helyes megoldás. A körülmények döntenek a történeésekről. Másféle, a valóságos történeésektől elszakadt ideákra, mivel „Isten halott”, nincsen szükség. Az erény, a moralitás, s az emberi méltóság szavak csupán. Ezt súgta tehát Nietzsche fülébe az örök visszatérés démona, és ilyen keretek között szólaltak meg a háború és a rabszolgaság igenléséről szóló fönt említett gondolatok. A kérdés tehát az, hogy mennyire vagyunk urai saját környező világunknak, illetve hogy saját környező világunk mennyire szab gátat kibontakozni kész akaratunknak.

Vajon erőszak és kegyetlenség sugárzik-e a háborúk, az emberi egyenlőtlenség, s a rabszolgaság igenlésére vonatkozó nietzschei sorokból? Nem. Az erőszak és a kegyetlenség nem ilyen természetű. Az ember ebben a kontextusban egyébként sem ura saját döntéseinek. A tömény kénsavról például tudjuk, hogy rendkívül veszélyes, maró hatású folyadék. A beléhelyezett vasszeget is szétmarja, vasszulfáttá alakítja át. De ez nem jelenti azt – legyen bármilyen tömény is az említett folyadék –, hogy a kénsav döntési helyzetben van. Nem. A tömény kénsav nem azért marja szét a vasszeget, mert szét akarja marni. Egyszerűen csak ilyen helyzet állt elő: ilyenre sikeredett a valóság – ezért marja szét a vasszeget. Az egyenlőtlenség és a rabszolgaság sem azért jön létre – következik mindez az örök visszatérés teóriájából –, mert valaki egyenlőtlenséget és rabszolgaságot akar, vagy mert valakit teljesen ártatlanul elnyomnak. Az elnyomatáshoz ugyanis elsősorban egy elnyomható félre van szükség. A lehetőségek eleve eldöntik, ki mit tesz, ki mit mond, ki mit gondol. Az örök visszatérés ígéje szerint ugyanis cselekedeteink, mondataink és gondolataink nem sajátjaink. Legyünk semlegesek. Ezt követeli az örök visszatérés tanítása. Vizsgáljuk a semlegesség szemüvegén keresztül a környező világot. Hibát követünk el, ha a tömény kénsavat, maró hatása, s veszélyes tulajdonságai miatt erőszakossággal vádoljuk.

Nietzsche azonban a rabszolgaság igenléséről beszél. És ebből, az örök visszatérés tétlenségre kárhóztató elképzeléseivel szemben, némi optimizmusra lehet következtetni. Mintha Nietzsche azt sugallná, van lehetőség a történeések befolyásolására. Talán mi magunk is állíthatunk magunknak, ha nem is „törvény”-t, de legalább célokat. Talán, ha szerencsések a körülmények, még a dolgok valóságos értékéről is dönteni tudunk. Arról is, hogy mi a jó és mi a rossz.

Vessük föl tehát újra az egyszer már megfogalmazott kérdést! Akarunk-e, akarhatunk-e egyáltalán „jó európaiak” lenni? Mégpedig itt, Magyarországon? Ha elvonatkoztatunk az eredeti nietzschei kontextustól, a válasz magától értetődő: természetesen. Igen sokan, megakadva a faji előítéletek és a nacionalizmus nietzschei elítélésénél, szimpatizálnak a „jó európaiság” említett gondolatával. De akarhatjuk-e a „jó európaiság”-ot akkor, ha az háborút, egyenlőtlenséget és rabszolgaságot jelent?

Nem kell mindent észrevenni! Nem kell mindig feltétlenül a dolgok mélyébe gázolni! Nem kell az egyenlőtlenséggel, a rabszolgaság és a háború igenlésével foglalkozni! Egyébként is, ki tudja, mit jelentenek ezek a kifejezések? Hisz a fogalmak úgys

annyiféle módon értelmezhetőek! *Shakespeare* Rómeó és Júliájában például Mercutio Mab-királynőről szóló monológja igen széles tárházát mutatja be annak, mi mindenre is használhatóak a mondatokká összeálló szavak és szókapcsolatok. Mercutio azzal, hogy felszínesen szövi mondatait, egy fenséges világot teremt. Miért ne lehetnénk mi is felszínesek? Minek tulajdonítsunk a szavaknak valamilyen rögzített, végső jelentést?

Csakhoggy Rómeó közbevág:

„Peace, peace Mercutio peace!
Thou talk'st of nothing.”

Vajon amikor korunkban Magyarországon Európát emlegetjük, mire gondolunk? Valamilyen rögzített jelentésre? A kézzelfogható, nyers valóságra? Arra, hogy mindenféle egyesülés döntő módon erőviszonyok produktuma? Arra, hogy ami az egyiknek jó, a másiknak rossz? Vagy Mab-királyné szöcskék által vontatott mogyoróhéjhintójáról beszélünk? A semmiről? Mi van, ha Európa képében ugyanaz az idea jelenik csak meg számunkra, amely néhány évvel korábban igen sok emberi főben a KGST és a kommunizmus minden sebre gyógyírt találó ideájaként tetszelgett? Nézzünk csak körül, kik is az igazán nagy lelkesedők? Milyen ideákat követünk egyáltalán?

Hegel szerint az Ausztria uralma alatt lakó népek szellemi világában nincsenek ideák. Ez nyilvánvalóan durva általánosítás! – vethetjük közbe. Talán joggal! Csak-hogy mintha Hegelt követően, néhány évtized elmúltával, egy magyar költő, itt Magyarországon is az említett német filozófust akarta volna citálni. A költő ugyanis így fogalmazott:

„Pimasz, szép arccal, látszik, hogy akar.
De közben búsan lekonyököl
Nyög, sír, ez az én fajtám, a magyar.”

És mintha néhány újabb év elmúltával a magyar történész is Hegelt idézte volna. *Szekfű Gyula* ugyanis *Ady Endre* imént citált sorait „vérlázítóan realista”-nak nevezte. Azt, hogy jól látta-e ezt a kérdést *Ady* és *Szekfű*, nem tudom. Az ilyen és az ezekhez hasonlítható sommás következtetéseket általában joggal éri kritika. Ennek ellenére, az utóbb említett fönti két esetben nem szabad figyelmen kívül hagynunk az a tény, hogy az előbbi sorok a huszadik század egyik legjelentősebb magyar poétájától és az egyik legrangosabb magyar történészétől származnak. Miről van tehát szó? Talán a nihilizmus magyarországi formájáról? Nem, ez a terminus nem él Magyarországon. Itt mások voltak, s ma is mások a körülmények: nálunk valóban nihilista gondolatok csak ritkán ütnek fel fejüket. A rossz gazdasági helyzet példának okáért eleve lehetetlenné teszi, hogy a széles tömegek hosszasan a célok eltűnéséről s a nihilizmus természetéről meditáljanak. A módszeresen elzüllesztett oktatási rendszer az ilyesféle kitartóbb meditációkat egyébként sem tenné lehetővé. Kormányok, minisztériumok, bankok gondoskodtak

arról, hogy az egyszerű emberek valamilyen „hasznos tevékenység”-gel foglalkozzanak, ne pedig a létüket érintő, ám „haszontalan” gondolati aktusokon meditáljanak. Nekünk tehát vannak céljaink, és lesznek is céljaink. Mégpedig pontosan ezért.

Megváltozott az utóbbi időkben a világ? Másféle szellemi viszonyok között élünk? Nem hiszem. Történelmi tudatunk gyermekded. A kultúra nem tud beleavatkozni a mindennapok történéseibe. A filozófiára ugyanez áll. A rádió, a televízió, s az amerikai „filmkultúra” által ellenőrzött emberi agyvelők feltartóztathatatlanul követik az ezen intézmények által fölillantott célokat. És a lelkes követők mindeközben fokozatosan elsötétednek.

Valóban nincsenek tehát ideáink? Nem az az eszmék iránti igazi fogékonyság jele, ha valaki túl könnyen tesz magáévá tőle egyébként természetszerűen idegen ideákat. Nem, ez inkább annak a jele, hogy nem veszi túl komolyan sem az ideákat, sem önmagát. Ennek következménye a sírás és nyögés. Itt van például Európa. Hiába vagyunk Európa közepén, nekünk Európa cél. Lelkesedünk Európáért. De miért?

Valóban nincsenek tehát ideáink? Talán azt is csak a valóságos ideák hiánya teszi, hogy jelen esetben éppen Európával, a filozófiai Európa-fogalommal foglalkozunk? Talán a semmiről való beszéd kézzelfogható megnyilatkozása ez az előadás? Vagy ez a konferencia? Mert mit is adhat nekünk az egyesült Európa? A Kánaánt nyilván nem hozza el. A marxista éra beteljesületlen ígéreteit sem váltja valóra. Mit ad akkor? A politikusok és a politikusok szólamaira szorgalmasan bólogató művelt intelligencia kölcsönös előnyökről beszél. De léteznek-e egyáltalán kölcsönös előnyök? Vajon az előny kifejezés nem épp azt jelzi-e, hogy valaki valakivel szemben előnyt szerzett, vagy valakik egy a játékon kívülrekedt harmadik rovására jutottak előnyhöz, míg valaki más, illetve másvalakik lemaradtak, s hogy az, ami az előbbieik számára előnyként jelent meg, az az utóbbiak számára határozottan hátrányként jelentkezett? Nem! Ahhoz, hogy valakinek jó dolga legyen, valakinek rosszul kell hogy menjen.

Igaz, korunkban nem divatos olyan egyenesen fogalmazni, mint ahogyan Friedrich Nietzsche tette. Ne keressünk a jelenségek mélyébe pillantva logikát. Nem! Mi nem vagyunk olyan őszinték, mint amilyen Friedrich Nietzsche volt! Nem beszélünk felebarátaink sárbataposásáról és leigázásáról. Inkább gazdasági szükségességről, elmaradottságról, fejletlen gazdasági környezetről fecsegünk. Ha pedig tudományról van szó, megfélekezve a tudományos minősítés gúnyját magára öltő kontraszelekcióról, színvonalat és színvonaltalanságot emlegetünk. Ezt követően pedig a sárbataposandó féltől megértést és belátást várunk el. Hogy végül mosva kezünket, nyugodt lelkiismerettel alázhassuk meg őt. Hazudozunk. A hazugság társadalmi elvárás, létérdek, a kulturált viselkedés jegye. Hazugságokat várnak tőlünk felebarátaink, kollégáink, szép hazugságokat szerelmeink. A hazugság a legszebb beszéd.

Nietzsche, amikor erőkről és erőviszonyokról, háborúkról, egyenlőtlenségről és rabszolgaságról írt, egyszerűen csak korrekt volt. Nem volt erőszakos, és nem volt kegyetlen. Úgy fogadta el a dolgokat, ahogyan azokat találta. Nem szépítette meg a valóságot. Nem hazudozott. Nem akarta megfosztani a tárgyakat önnön lényegüktől.

A tömény kénsavat tömény kénsavnak, egy rendkívül veszélyes, maró hatású folyadéknak tekintette. A kénsavtól nem várt mást, mert nem is várhatott tőle mást. Talán ma is így cselekedne. Akkor is, ha a kénsav üvegcséjén esetleg ez állna: „Eurokénsav”. Ne gondoljuk ugyanis, hogy a tömény kénsav valamilyen nagy egyesülés, valamilyen nagy eszme kedvéért nélkülözni fogja, vagy nélkülözheti a tömény kénsav legjellemzőbb tulajdonságait. Az olyan kénsav ugyanis, amelyik nem marja szét a vasszeget, amely nem veszélyes, nem maró hatású folyadék, ha arany betűkkel is áll rajta az „Eurokénsav”-felirat, semmire sem használható.

Önállóaknak kellene lennünk! Legalább olyan privát sajátosságokkal, mint az említett tiszta tulajdonságokat felmutató tömény kénsav. De környezetünk, felebarátaink, kollégáink, s a tudományos közélet szolgai mentalitást vár tőlünk. Talán még Európa is.

Nietzsche *A vidám tudomány* ötödik könyvét Beethoven soraival zárta:

„Oh, Freude! Nicht diese Töne! Sondern laßt uns angenehmere anstimmen und freudenvollere!”

Záruljon Beethoven soraival ez a rövid előadás is: „Ó barátaim! Ne ilyen szólamot! Hangoljunk inkább kellemesebb, örömtelibb hangokat!” És tegyük hozzá – ha kedvezők a körülmények és hamis hangok nem rontják el a szólamot – ezt is: legyünk jó európaiak.

EUROFÖDERALIZMUS ÉS PERSZONALISTA FILOZÓFIA

SZABÓ Tibor

Az európai kontinensen, különösen az I. világháborút követően egyre nyilvánvalóbbá váltak annak a politikai, gazdasági és nem utolsó sorban kulturális-filozófiai válságnak a jelei, amelyek már hosszabb idő óta foglalkoztatták a politikusokat, történészeket, filozófusokat, szinte az egész európai értelmiségi réteget.

Nem véletlen, hogy Európa sorsát a század első felében egyöntetűen igen borúlátóan ítélték meg a legkülönbébb szellemi áramlatokhoz tartozó gondolkodók. Oswald Spengler nagy hatású könyvében (Claude Lorrain egyik festménye után) a Nyugat alkonyáról beszél, a fenomenológia megalapítója, Edmund Husserl az európai válságot az európai filozófia hanyatlásával hozta összefüggésbe. Lukács György a nyugati civilizációt a „Szakadék nagyszállóhoz” hasonlította, amelyből kettős távlat nyílik: egy salto mortale, azaz zuhanás a kétségbeesés szakadékába, vagy egy salto vitale. Az értelmiség szinte általános életérzése volt az elmúlás, a pusztulás. Költők, írók, képzőművészek kapcsolódtak a tragikus, abszurd lét kifejezéséhez. S mindezt általánosan, európai dimenziókban tették. Olyan filozófusok, írók, mint Benedetto Croce, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Jacques Maritain vagy Albert Camus foglalkoztak Európa történelmi helyzetével, szellemi, filozófiai válságának okaival. Paul Valéry kis könyvet írt Európa nagyságáról és hanyatlásáról, Julien Benda elemezte a nacionalizmus szerepét, veszélyeit és az írástudók felelősségére apellált. Maga T. S. Eliot is az európai kultúra eltévelyedéséről írt és arról, hogyan szerezhetné vissza Európa elvesztett dicsőségét. A neves történész, Arnold Toynbee egyenesen a nyugati civilizációs ciklus közelgő végétől beszélt.¹

Miközben a reális helyzetből kiinduló s egyre pesszimistább vélemények megfogalmazódtak, vele párhuzamosan az értelmiség másik része – gondolunk itt elsősorban olyan politikusokra, társadalomtudósokra, mint például Robert Coudenhove-Kalergi, Jean Monnet és Robert Schuman – a pozitív perspektíva megfogalmazásával volt elfoglalva. Ők a gyakorlatban, a társadalmi-politikai viszonyok megváltoztatása irányában keresték a belőle kivezető utat. Talán éppen a filozófusok, a művészek

negatív helyzetértékelése ösztönözte őket erre? Mindenesetre már az 1920-as évek végén, de különösen az 1930-as évek elején kibontakoztak azok a szellemi irányzatok és gyakorlati mozgalmak, amelyek fontos bázisul szolgáltak az európai egység későbbi megvalósulásához. Ezek az irányzatok szinte kivétel nélkül „új rendet” akartak létrehozni és ekképpen is nevezték magukat.²

I. A perszonalizmus útja Európához

Az egyik jelentős irányzat Európa megújításához a filozófia oldaláról érkezett és jutott el a társadalom- és politikafilozófián át a politikai cselekvésig. S ez pedig a perszonalizmus volt.

A főként katolikus inspirációjú perszonalizmus elsősorban Franciaországban terjedt el és az 1935-ben alapított *Esprit* című folyóirat köré csoportosult értelmiségiek, Emmanuel Mounier és Jean Lacroix voltak a főbb képviselőik. Az egész irányzat bemutatása nem lehet itt feladatunk, mi csak azokat az oldalait emeljük ki, amelyek alkalmassá tették a perszonalizmust arra, hogy esetleg később jelentős szerepet játsszon az európai egység megteremtésében.

A perszonalizmusnak még a Max Scheler-féle hagyomány alapján volt komoly érték-orientált jellege és részben individualizmus-ellenessége. Ezt a koncepciót a német filozófiai tradíció alapján fogadta el Mounier, de Lacroix már úgy gondolta, hogy a személyiséget az individualitás és a közösségiség együtt alkotják.³ Nem az elkülönült egyénnek, hanem a Másik felé orientálódó és önmegvalósító személyiségnek van abszolút értéke a perszonalizmusban. A másik felé való orientálódást pedig a szeretet alapozza meg. Mounier azt mondja: „létezni annyi, mint szeretni”. A francia perszonalizmus képviselőinek ugyanakkor erős a társadalom-kritikája, azaz a konkrét helyzetet ők is borúlátóan ítélték meg. Mounier szerint: „a civilizáció szemünk láttára agonizáló rendszere egyike a legszegényebbeknek azok között, amelyeket a történelem ismert”.⁴ A politikai erőszak és a gazdasági kényszer nyomása alól – Mounier kifejezésével élve – csak egy morálisan megalapozott „új rend” segítségével lehet kijutni. A perszonalizmus tehát a társadalom megújítását szeretné elérni s eszközeiben gyakran fordul szembe a katolikus egyház hivatalos ideológiájával, a neotomizmussal.

Mindenképpen fel kell figyelni a korai perszonalizmusnak a Másikra, a közösségre való orientációjára, hiszen ebből következik majd náluk a szűk nemzeti érdekek egyértelmű meghaladása, valamint az Európára való kitekintésük. Ennek alapját pedig az általuk kidolgozott „európai humanizmus” koncepciója adná.⁵ Abban az időben a perszonalizmus radikális filozófiának számított, hiszen Mounier egyenesen „révolution personnaliste et communautaire”-ről beszélt. Az „Europe communautaire” – a közösségi Európa mai fogalma tehát nyilvánvalóan erre a szóhasználatra megy vissza.

A perszonalizmus filozófiáját a magyar szakirodalomban ennek ellenére méltatlanul szerényen ismerik és ismertetik. Érdemes felfigyelni viszont arra az új jelenségre, hogy a nyugat-európai szakirodalomban Európával, az európai egységgel kapcsolatosan egyre sűrűbben emlegetik a perszonalizmust, mint olyan filozófiát, amelyre alapozni lehetne az integráció egyik lehetséges változatát, a föderalizmust.

2. Perszonalizmus és a föderalizmus-elméletek

A XX. századi filozófia- és gondolkodástörténetben majd minden évtizednek megvolt a maga jellege, „szelleme”: a ‘20-as éveknek éppúgy, mint például a ‘60-as éveknek. Az utóbbi időszakban kezdik felfedezni és újraértékelni az 1930-as évek „szellemét”, mint olyan eredeti karaktert, amely sokkal több figyelmet érdemel, mint eddig gondolták. Különösen így van ez az európai krízisből való kilábalás lehetőségeinek a keresését illetően. Ebben a vonatkozásban éppen a ‘30-as években kialakuló perszonalizmus sem csupán egyik filozófiai áramlatként jelenik meg, hanem az európai társadalom megreformálási kísérlete egyik *mozgalmaként*. S e téren igen jelentős többlet információk birtokába jutott a kutatás az utóbbi időben, elsősorban az európai föderalizmus orgánumának, a *L'Europe en formation* (A formálódó Európa) című folyóirat jóvoltából.⁶ A folyóirat általában nagy teret szentel az euroföderalizmus kialakulásának és gondolati előzményeinek.

A föderalizmus első, jelentős filozófiai megfogalmazását Immanuel Kantnál, az örök békéről írt könyvében találhatjuk meg. Szerinte az európai államok közötti békét csak a föderalizmus képes garantálni. Hat alapelvéhez fűzött második definitív tételében kimondja: „a nemzetközi jognak a szabad államok föderációján kell nyugodnia”. S ezért az egyes országoknak Kant szerint népszövetséget kell alkotniuk, amelyre ráruháznák a kényszerítő hatalmat. A német filozófusnak ez a koncepciója hozzájárult a XX. század első felében létrejött Népszövetség megalapításához. Saint-Simon már az industrializmus oldaláról közelítette meg a kérdést, amennyiben Saint-Simon szerint a jövő társadalmának alapja a munkát végzők széles körű kooperációja. *Réorganisation de la société européenne* című művében a társadalmakat összefogó erőt az iparban látja: „Tout par l'industrie, tout pour elle” – volt a jelszava. Az emberiség fejlődésének végcélja az „association universelle”, az egyetemes társulás, amelyben az ellentétes érdekek egy magasabb egységben oldódnak fel. A föderalizmus egyik legfontosabb előfutárának mégis Proudhon tekinthető. Proudhon az emberek közötti kapcsolatokban nagy hangsúlyt fektetett az önkéntes társulás útján létrejött decentralizált, autonóm jellegű föderatív szervezeteknek. Koncepcióját „globális föderalizmusnak” is szokás nevezni. Marx, aki bírálta Proudhont, az európai emberiség összefogását a proletár közösségek megteremtésétől és tudatosságuk fokának emelésétől, valamint az ember ember által való kizsákmányolása megszüntetésétől várta.

A föderalizmus elméleti alaptételeinek kidolgozásával párhuzamosan megtörtént az elvek gyakorlati alkalmazása is nem csak Svájcban, Németországban, hanem elsősorban az USA-ban, majd Kanadában. Az amerikai államok föderalizmusának kidolgozása főleg Alexander Hamilton nevéhez fűződik, aki a XVIII. század végén élt és fogalmazta meg azokat az elveket, amelyeken az USA ma is nyugszik.⁷ A Hamilton-féle föderális államkoncepció lényege, hogy a föderális állam csak a külügy és a hadügy fölött rendelkezik, de ezzel eléri azt, hogy az egyes államok közötti kapcsolatot pusztán jogi eszközökkel lehet szabályozni és rendezni. A hatalommegosztásnak ez a formája biztosítja a föderális állam egyensúlyát, és az egyes államok autonómiáját.

Később, ezen elméleti előzmények és gyakorlati tapasztalatok után, a XX. század elején, a társadalom megújítását igénylő csoportok, értelmiségiek újra visszatértek a föderalizmus eszméjéhez. S erre, úgy látszik, éppen a perszonalizmus filozófiáját kidolgozó gondolkodók körében volt meg az akarat és a szándék.

3. Alexandre Marc „integrális föderalizmusa”

Az 1930-as évek legelején a francia, úgynevezett „non-konformista” értelmiségiek csoportjai több kört, társaságot és folyóiratot alapítottak. A *Jeune Droite*, az *Action Française*-hez közel álló kör a *La Revue Française*-t és a *Combat*-t, a perszonalizmus atyjaként számontartott Emmanuel Mounier az *Esprit*-t és végül Alexandre Marc és társai (Robert Aron, Raymond Aron, Arnaud Dandieu és Denis de Rougemont) a *L'Ordre Nouveau*-t hozta létre kezdetben (1930-ban) körként, majd folyóiratként.

A *L'Ordre Nouveau* (Új Rend) 1933 májusa és 1938 szeptembere között rendszeresen megjelent. Abban az általános krízis-helyzetben, amikor az egész nyugati civilizáció elvesztette minden vitalitását, a folyóirat célja „a francia politika megújítása, megfiatalítása” volt.⁸ Az „Új Rend” képviselői szerint ez a társadalmi és civilizatórikus válság azért mélyült el, mert a kor „a birtoklásnak ad elsőbbséget és nem a létnek, az anonimitásnak és nem a személyesnek, a felelőtlenségnek és nem a felelősségteljesnek, a tömegnek és az absztrakt egyénnek és nem a konkrét személynek”. Ebben a helyzetben, megítélésük szerint az ember „amorf, passzív lesz egy végtelen nyáj közepe” és nem képes kifejleszteni személyiségét. Ezért szerintük eljött az ideje az igazi és „forradalmi közösségek” alakításának. A megújulást pedig a szellemiség síkján és a föderális demokrácia terén, a gazdaság tervszerűvé tétele terén képzelik el. Tervükre felfigyelt a már akkor befolyásos politikusnak számító *Charles de Gaulle* is, aki a *L'Ordre Nouveau* több ülésére is eljárt 1934–35-ben.

A személyiség fontosságának ez az 1930-as évek legelején történő hangsúlyozása mindenképpen jelentős újdonság a filozófiatörténet írás számára, hiszen – Alexandre Marc visszaemlékezése szerint (amit senki sem igazított ki) – Franciaországban, ilyen összefüggésben ő a perszonalizmus fogalmát mindenképpen Mounier előtt használta. Ez olyan mozzanat a perszonalista filozófia történetében, amit eddig

szinte egyáltalán nem említene az irányzat történetével foglalkozó tanulmányok, szakkönyvek. Alexandre Marc gondolataira és tevékenységére tehát mint olyanra kell felfigyelni, amely alapvetően hozzájárult a perszonalista filozófia alapjainak a kidolgozásához.⁹

Ki is volt *Alexandre Marc*? 1904-ben, Odesszában született zsidó családból, Alexander Markovitch–Lipiansky néven. 1919-ben hagyta el Oroszországot, Párizsban telepedett le, majd Freiburgban Husserl tanítványa lett, ahol fenomenológiát tanult. Kantiánus stúdiumokat Jénában folytatott, majd Franciaországba visszatérve előbb jogi, majd az *École libre des sciences politiques*-ban politológus diplomát szerez. 1930-ban hozza létre a *L'Ordre Nouveau* (Új Rend) című mozgalmat majd folyóiratot, amelynek szellemiségét főként Proudhon, Péguy, Bergson és Barres befolyásolja. Néhány évig publikál a Mounier-féle *Esprit* című lapban. Inspirációja ekkor már egyértelműen perszonalista, hiszen kapcsolatban állt a német perszonalista filozófussal, William Sternnel is, akivel intenzív levelezést folytatott. Ezek a törekvései a folyóirat manifesztumaiban 1930-tól nyomon követhetők. 1945 után a perszonalista szellemiségű föderalizmus gondolata már elterjedőben volt. Alexandre Marc 1947-ben szervezte meg az *Union européenne des fédéralistes* szervezetét. A mozgalom viszonylagos visszaszorulása következtében az elméleti munka intenzívebbé tétele érdekében 1954-ben létrehozta a *Centre International de Formation Européenne*-t, amelynek központja ma Nizzában található. Jelenleg Dél-Franciaországban él és még ma is rendszeresen publikál.

Az „integrális föderalizmus” kifejezést Alexandre Marc 1945 után következetesen használja. Az „integrális” jelző annyit jelent Marcnál, hogy a föderális mozgalomnak alulról, a személytől kell kiindulnia, haladnia a régiós közösségeken keresztül egészen a föderális Európa felé. Hármassztruktúrája: „communauté”, „société” és „état fédéral”, azaz kisközösség, civil társadalmak és föderális állam a személyiség elsőbbségének elvén nyugszik.

4. Perszonalizmus és a Marc-féle föderalizmus kapcsolata

Személyiségnek ez a kiemelt szerepe indokolta, hogy a perszonalista gondolkodók társadalom- és politikaelméleti nézeteiben prominens hely illesse meg a föderatív elképzeléseket. Alexandre Marc például 1936-ban így ír az általa követett módszerről: „ezt a módszert a személy univerzalizmusának nevezik a Szellem terén, föderalizmusnak a politika síkján és életminimumnak a gazdaság területén...” A *L'Ordre Nouveau* másik kiemelkedő személyisége, Denis de Rougemont, tulajdonképpen Marc szellemében így fogalmaz: „a perszonalizmus politikai következménye a föderalizmus”. Szintén ő, 1948-ban az európai emberekhez intézett üzenetében az „emberi személyiség jogainak és kötelességeinek a védelmét”, az emberi méltóságot és szabadságot tartja a legfontosabb követendő célnak a föderalizmusban.¹⁰

Perszonalizmus és föderalizmus kapcsolatának összetettségét is világosan igyekeztek körvonalazni. Alexandre Marc szerint „a föderalizmus – perszonalizmus”, azaz belőle származik, annak meghosszabbítása, de nem egyenlő magával a perszonalizmussal. A perszonalizmus bizonyos tekintetben több is, mint a föderalizmus, ez utóbbi viszont Marc szerint saját filozófiai lényegét éppen a perszonalizmusból meríti. De – ahogyan Marc fogalmaz – : „a perszonalizmus igényli a föderalizmust (a legszélesebb értelemben), mint saját beteljesülését, a föderalizmus pedig magában foglalja a perszonalizmust, mint szellemi, örökösen éltető forrását”.¹¹ A föderalizmus tehát a perszonalizmus konkrét, a társadalmi-politikai valóságba megvalósuló lehetősége, amely konkrét elkötelezettséget kíván meg a hozzá csatlakozóktól.

Legutolsó, talán legjelentősebb elméleti művében, amelynek címe: *Fondements du fédéralisme. Destin de l'homme à venir*, (1997) a föderalizmus alapelveit a következőképpen fogalmazza meg: minden emberi lénynek a garantált szociális minimumot megadni, a gazdaságot racionális tervezés alapján újjászervezni, megteremteni a világ-békét, egy olyan emberi rendet, amely biztosítja a szabad és felelős ember üdvét.

A perszonalisták a társadalmi szervezet kérdésében pluralisták voltak, aminek következtében számukra a föderális intézményi struktúra *sokfélesége* evidens követelménynek számított. Mégis, a II. világháborút követő években éles vita alakult ki arról, milyen alapokon is hozzák létre valójában az Egyesült Európát. E vitában a föderalizmus szinte minden fórumon hangoztatta saját, a perszonalizmus filozófiáján alapuló elveit.

5. Viták a föderalizmusról és Európáról

A II. világháború után beérni látszottak azok az erőfeszítések, amelyeket már korábban – Koudenhove-Kalergi 1924-es *Páneurópai manifesztumától* kezdődően – az európai egységet szorgalmazó erők tettek ennek érdekében. 1946-ban Londonban rendeztek egy találkozót, amelyen Winston Churchill is részt vett, az a brit kormányfő, aki még ez év szeptember 19-én Zürichben az „Európai Egyesült Államokról” beszélt. Ezután rendeztek egy konferenciát a svájci Hertensteinben, majd – a Robert Schuman neve által ismertté és európai központtá lett – Luxembourgban is.¹²

A sok konkurens elképzelés, integrációs modell között ott szerepelt az euroföderalizmus, a legkülönbélebb föderalista elképzelésekkel. E sokirányú föderalista irányzatot Alexandre Marc szeretne volna egyetlen mozgalommá szervezni. Az első kísérletre 1946. december 9-én, Bázelen került sor, ahol a mozgalom főtitkárává választották, majd a másodikra egy hét múlva, december 15–16-án Párizsban. Itt alakult meg az *Union Européenne des Fédéralistes*. A szervezet munkájában az „integrális föderalizmuson” kívül több irányzat is résztvett, mint az angol *Federal Union*, az úgynevezett mondialisták, akik a világperspektívát fontosabbnak tartották az Európáinál, valamint a proudhoni szocialisták. Ez a sokféleség a későbbiekben jelentősen

csökkentette a föderalizmus hatékonyságát az európai egység folyamatában. Az UEF első közgyűlését Montreux-ben tartotta 1947. augusztus 27–31. között, amelyen már 16 ország föderalistái vettek részt. Ezen a konferencián Alexandre Marc elképzelése mellett hangot kapott az angol *United Europe Movement* „unionista” koncepciója is. De mindkét irányzat fellépett az európai integráció úgynevezett „funkcionalista” modelljével szemben, amelynek ideológiai alapját a liberalizmus képezte. Alexandre Marcnak Montreux-ben sikerült egyé kövácsolni a föderalistákat ezzel a formulával: „L'Europe une dans un monde uni!” (Egy Európa, egy világban!)

A hágai kongresszus, 1948. május 7–10 között fordulatot hozott a föderalizmus és az egységesülő Európa életében. A kongresszuson Winston Churchill elnökölt és nagyhatású beszédet mondott Julianna hercegnő és Bernhard herceg jelenlétében. A reprezentatív jellegű találkozóan az akkori Európa prominens képviselői vettek részt, köztük François Mitterand, Jean Monnet és Robert Schuman. A konferencián az emberi jogok kérdéséről tárgyaltak és javasolták egy európai bíróság felállítását, majd 13 kormány részvételével nemsokára, a konferencia egyik következményeként létrehozták a *Conseil de l'Europe*-ot, az Európa Tanácsot. 1948. októberében a hágai konferenciát szervező nemzetközi koordinációs bizottság átalakult párizsi és londoni székhelyű „Európai Mozgalommá” (*Mouvement européen*). A hágai konferencián azonban a föderalisták már nem játszottak olyan meghatározó szerepet, mint korábban, még akkor is, ha a jogi és kulturális bizottságokban előadásokkal is szerepeltek.

1948. november 6–11 között Rómában, a Palazzo Veneziában Luigi Einaudi olasz köztársasági elnök köszöntőjével vette kezdetét a föderalizmus újabb konferenciája. Ezen azonban a már megosztott föderalisták közül Marc vezetésével csak az „integrálisták” vettek részt, mert nem értettek egyet nemcsak az általuk „megalkuvóknak” nevezett többi irányzat képviselőivel, hanem még inkább elhatárolták magukat a funkcionalisták elképzeléseitől, akik viszont egyre jobban megerősödtek. Marcnak már nem volt nagy befolyása az *Európai Szén és Acélközösség* létrehozására, ha az az általuk is szorgalmazott regionális együttműködés volt is, ennek ellenére kapcsolatba maradtak a többi irányzat képviselőivel. Marc 1951-ben többször találkozott és tárgyalt az akkori francia külügyminiszterrel, Robert Schumannal. A föderalizmus – ha el is veszítette közvetlen befolyását az események alakulására – mégis tovább élt. Tagjai számos konferenciát, értekezletet tartottak és tevékenységüket egyre inkább az elméleti munkára összpontosították. Ennek egyik eredménye a legjelentősebb nyugat-európai oktatási intézmény, a CIFE (Az európai formálódás nemzetközi központja) létrehozása volt, amely ma is aktívan működik. Marc javasolta egy másik intézmény, a *Le Congrès du peuple européen* megteremtését, amire 1957-ben Torinóban került sor. Ebben a tervében az *Il manifesto di Ventotene* című híres kiáltvány megfogalmazója, a „hamiltonista” irányzatú Altiero Spinelli segítette. Ez a nemzetek feletti szervezet néhány fontosabb európai város képviselőit fogta össze, tehát eredeti meggyőződésének megfelelően az embereket próbálta egymáshoz közelíteni. Igazán azonban a föderalizmus már nem volt képes megújulni. Az 1960-as években az UEF nevet

változtatott és megalakult a ma is működő *Mouvement fédéraliste européen*, az Európai föderalista mozgalom.

Alexandre Marc – a szervezeti kudarcok ellenére – továbbra is hangoztatja a föderalizmus, az emberi léptékű, nem centralizált Európa létrehozásának szükségességét. „Célunk, ami alá mindent alá kell rendelni, az, hogy megpróbáljuk megteremteni az *emberi léptékű* társadalmat. Emberit, ami egyszerre individuális és kollektív, más szóval a *személyes-emberi* társadalmat, a *szabad és felelős személyes-emberét*...”¹³ Alexandre Marc a „sokszínű és többszólamú” Európa híve, amelyben a különbségeket kell „föderalizálni”. Ezen elvek megvalósításához szükséges lenne, szervezeti szinten, egy *Assemblée constituante*, azaz egy európai „Alkotmányozó Gyűlés” létrehozása, amely kidolgozna egy alkotmányt az európai föderáció számára. Az alkotmányt pedig nem a kormányok vagy nemzeti parlamentek, hanem az európai nép fogadná el. Erre lenne jó az *Európai nép kongresszusa*. Látható, hogy ez a terv igen radikális és megvalósításához a mai *status quo* jelentős megváltoztatására lenne szükség.

7. A „perszonalista föderalizmus” – ma

Alexandre Marc köré évek során komoly föderalista meggyőződésű csoport tömörült. Ennek köszönhetően sok országban van szervezete az európai integráció föderalista modelljének. Az egyik legerősebb ilyen szervezet a Rómában, Raimondo Cagiano de Azevedo vezetésével működő olasz *Centro Italiano di Formazione Europea*, amely Budapesten is szervez előadás-sorozatokat, konferenciákat.

A föderalista elmélet és mozgalom legkiválóbb mai képviselője *Ferdinand Kinsky*. Nézeteit legutóbb *Fédéralisme et personnalisme* címen foglalta össze.¹⁴ Ebben rendkívül figyelemre méltó megjegyzéseket tesz és nemcsak az euroföderalizmus elméletét, hanem filozófiáját, a perszonalizmust is megújítani szándékozik.

Ferdinand Kinsky a perszonalizmus és a föderalizmus tradíciójának elfogadásából indul ki. Az európai egységet az „egyesült világban” képzei el, amely nem uniformizált, hanem olyan *új civilizációt* teremt, ami nem lehet sem Amerika-ellenes, sem harmadik-világ-ellenes, hanem a Robert Dahl-féle „politika előtti” (*prépolitique*) területen, azaz a *consensus omnium* területén jön létre. Kinsky elemzésében éppen ezt a „prepolitikai” megalapozást tartja fontosnak. Persze, látja azt is, hogy alkotmányos alapokra, közös intézményekre is szükség van, de ezeknek az európai intézményeknek szerinte az általánosan elfogadott civilizációs értékeket kell tükrözniük. „Ez a civilizáció csak egy közös etikán alapuló társadalom műve lehet.”

De milyen is az európai etika? – teszi fel a kérdést Kinsky. Milyen is e végtelenen megosztott világ és Európa erkölcsi ideálja? Nem végtelenen megosztott ez is? Értelmezhető-e a gondolat és az erkölcs egysége e civilizációs és értékválságos időben? „Ebben a zavaros helyzetben, amelyben első pillantásra a konszenzus lehetetlen, milyen etikai bázist, milyen alapvető értékeket lehet javasolni?” – kérdezi Kinsky.

Az ezekre a kérdésekre adandó válaszát a *L'Ordre Nouveau*- és az *Esprit*-féle perszonalizmus inspirálja, de közben hivatkozik Scheler, Stern, Buber, Marcel, Maritain és Bergyajev koncepciójára is. Közvetlen elődeinek Denis de Rougemont-t és Alexandre Marcot tekinti. A mai kor legjelentősebb perszonalistájának pedig II. János Pál pápát tartja, aki egyébként Schelerből doktorált és enciklikáiban rendre a személyiség jogait, a perszonalizmus értékeit védi.

Az európai egység „realista” (Adorno) és „funkcionalista” modelljét ő is, mint elődei, saját felfogásával szembenállónak, „konformistának” tartja és elutasítja. Szerinte a perszonalizmus keletkezése idejének, az 1930-as éveknek sok jelensége megismétlődik ma: a létbizonytalanság, az erőszak, a munkanélküliség, az erkölcsök, a struktúrák, az értékek összezavarodása, a család válsága, stb. Kérdés számára, hogy az 1930-as évek és a mai kor válsága nem ugyanabból a forrásból ered-e. Persze, van különbség a válság mélységét tekintve a két időszak között, de az is igaz – írja Kinsky – , hogy az „erkölcs dezintegrációja” ma jelentősebb, mint egykor. A mai válság azonban még jobban el fog mélyülni, mert a technika fejlődése kifejezetten károsan hat az emberre. Az embernek a természeti környezetével és a másik emberrel való kapcsolata egyre inkább elszemélytelenedik, egyensúlytalanná válik. Vagy az individualizmus, vagy az eltömegesedés fenyegeti, és mindkettő kedvez az etatizmusnak, a centralizmusnak, a politikai egyensúlyvesztésnek, amit a föderalizmus mindig is elutasított. Paradox jelenség, hogy a hatalom koncentrációja növekedésével párhuzamosan csökken a tekintély fontossága, ami viszont aláássa a demokráciát. Tehát így az ember sorsa, létfeltétele sok vonatkozásban megkérdőjeleződik. Még a legújabb filozófiák, a marxizmus és az egzisztencializmus sem képes megválaszolni a Martin Buber által újból és újból feltett kérdést: „Mi is az ember?”.

Az embernek a természeti, anyagi világhoz és a szellemihez való dialektikus viszonyát csak a perszonalizmus képes adekvátan leírni. Az ember a perszonalizmus szerint egy „dichotom feszültség” előtt találja magát: az általa racionálisan uralt rész és „alkotó kivetítése”, azaz jövője előtt. Ezt a kettősséget csak egy transzcendens aktus képes föloldani, ami lehetővé teszi az „emberi személy kibontakozását”. Ez a transzcendens aktus emeli föl az emberi lényt a természet és az anyag fölé. „Lényegileg az ember csak jövője perspektívájában él.”

A perszonalizmus visszautasítja mind a kollektivizmust, mind az individualizmust. „Az individuum fogalmával a személyt, a kollektivitás fogalmával a pluralista közösségiség fogalmát helyezi szembe.” Kinsky szerint be kell látni, hogy az ember több csoportnak, társaságnak, társulásnak, közösségnek tagja. Ezt a sokféle és -forma realitást tiszteletben kell tartani. Közülük egy közösség (különösen az állam) nem rendelkezhet abszolút értékkel. Ennek a perszonalista koncepciónak az institucionalizálása vezet el a föderalizmushoz, amelynek „fő célja az egység és a különbözőség közti egyensúly” fenntartása.

„A személyiség kiteljesedése előbb autonómiáját, szabadságát követeli meg, de ezt csak azzal a feltétellel tudja elérni, ha a bázisközösségek, az emberi léptékű

csoportok – amelyek igazi személyes kapcsolatokat tesznek lehetővé – maguk is autonómok.” Ehhez pedig szükség van egyrészt „a nagy tömegszervezetek elnyomó jellegű centralizálása felszámolására”, de még inkább „emberi dimenziójú új közösségek létrehozására”. A föderalizmus Kinsky szerint éppen az *autonómia-követelésben* különbözik a liberalista jellegű integrációs elméletektől. Az új, autonóm közösségek korlátja a hasonló csoportok autonómiája, ami annyit jelent, hogy az autonómia nem jelenthet szuverenitást vagy abszolút szabadságot. Az autonómia létesítése azonban óhatatlanul is feszültségekhez, konfliktusokhoz vezet, amit csak az önálló döntéssel rendelkező központok közti kooperáció képes a „szabad és felelős emberek civilizációja felé kanalizálni”. A föderális állam csak akkor lép fel, mint szubszidiáris erő, ha „alacsonyabb” szinten a problémát nem sikerül megoldani. Ennek ellenére a föderatív közösségeknek vertikálisan és horizontálisan is hozzá kell járulniuk a probléma megoldásához, részt kell venniük abban. Ez az úgynevezett *participációs-elv*, amelynek gyökerét Kinsky a „globális föderalizmus” atyjánál, Proudhonnál véli felfedezni.

A perszonalista föderalizmus teoretikusa, Ferdinand Kinsky tisztában van vele, hogy a gigantikus multinacionális társaságok, az „elnyomó etatizmus” idején az autonómián, a közösségeken alapuló modell igazán nem hatékony, sőt, utópikusnak tűnhet, de mint orientációs perspektíva még aktuális lehet. S végül, Kinsky azt is újból megfogalmazza, hogy a személyiség perszonalista felfogását a keresztény tradíció alapozta meg és ezért a föderalizmust is könnyebben magukévá teszik a hívők. Fontos megjegyzése viszont Kinskynek, hogy ez nem jelenti azt, hogy agnosztikusok, vagy ateisták ne lehetnének perszonalisták és föderalisták.

8. Egy lehetséges változat?

Alexandre Marc, Ferdinand Kinsky és munkatársaik, filozófusok, politikusok figyelmünkbe ajánlják az euroföderalizmust, mint az európai integráció egyik lehetséges változatát. A mai társadalmi-politikai realitás, persze, ennek megvalósítását erőteljesen megkérdőjelezi. Ennek ellenére sem érthető számunkra a föderalizmusnak az a lekezelő beállítása, amit Kende Tamás tollából, a tulajdonképpen tankönyvnek szánt *Európai közjog és politika* című kötetben olvashatunk.¹⁵

Az eddig elmondottak azt igazolják, hogy az euroföderalizmus, *különböző szinteken* – például az európai kultúra és civilizáció területén, amelynek sokféleségét nemcsak elismeri, hanem megtartását szorgalmazza is – lehet egységesítő erő. Azért is jelenthet az euroföderalizmus pozitív tendenciát, mert hiszen komoly elméleti-filozófiai bázison nyugszik, amelynek fő elve az emberi szabadság, az ember méltósága, az emberi közösségek autonómiájának megtartása, a személyiség jogainak tiszteletben tartása.

Kell-e ennél aktuálisabb üzenet?

Jegyzetek

¹ Több évszázad s benne a XX. század elejének Európa-képéről átfogó ismertetést ad kiűnő könyvében Denis de Rougemont: *Vingt-huit siècle d'Europe. La conscience européenne à travers les textes*. Paris, 1961. Payot. Európa történetéről, civilizációjáról, intézményi struktúrájáról igen figyelemre méltó könyvet tett közzé Gérard Soulier: *L'Europe. Histoire, civilisation, institutions*, Paris, 1994. Armand Colin.

² Az „új rend” fogalmát többen is – egymással homlokegyenest ellenkező ideológiai beállítottságú politikusok, filozófusok, mozgalmak – használták a XX. században. Folyóiratként először 1919-ben Antonio Gramsci adta az *Ordine Nuovo* címet baloldali újságjának, majd a perszonalistákon kívül a század negyvenes éveiben a náci mozgalom is felhasználta saját céljai propagálására.

³ Jean Lacroix így ír: „Individu et communauté sont les deux catégories fondamentales de la personne”. In: *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, 1972. PUF. 6. old.

⁴ idézi Tordai Zádor, In: Márkus – Tordai: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*, Bp. 1972. Gondolat, 279. old.

⁵ Lásd erről: Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes*. III. köt. Paris, 1990. Éditions Tallandier, 324. old.

⁶ A folyóirat alapítója Alexandre Marc volt, s a Nizzában megjelenő lapnak eddig több mint háromszáz száma jelent meg.

⁷ A hamiltoni elvek ismertetését, valamint a Thomas Jefferson-féle föderatív politika ismertetését lásd: Bayer József: *A politikai gondolkodás története* (Bp. 1998. Osiris) című könyvében.

⁸ Jean Touchard: *L'Esprit des années 1930: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, in: *Tendances politiques dans la vie politique française depuis 1789*, Paris, 1960. Hachette, 89. old.

⁹ Idézi: Isabelle Le Moulec–Deschamps: *Alexandre Marc et l'action européenne d'après-guerre*, In: *L'Europe en formation*, 1998. nyár, 309. sz. 50. old. Európa politikai egységesülését kísérő vitákról és magáról a folyamatról lásd még: Jean–Claude Masclet: *L'Union politique de l'Europe*, Paris, 1993. PUF. Ennek magyar vonatkozásairól lásd: *Útban az Európai Unió felé*, (Szerk. Karikó Sándor), Szeged, 1998. Progress Alapítvány kiadása.

¹⁰ „La conquête suprême de l'Europe s'appelle la dignité de l'homme. Et sa vraie force est dans la liberté.” Denis de Rougemont-nak ezeket a szavait idézi Henri Rieben: „Faire l'Europe c'est faire la paix”, In: *L'Europe en formation*, 1998. tavasz, 308. sz. 26. old.

¹¹ Isabelle Le Moulec–Deschamps: *Alexandre Marc...*, id. mű, 52. old.

¹² Luxembourgnak az európai egység folyamatában játszott szerepéről lásd: *Le Luxembourg face à la construction européenne*, (szerk. Gilbert Trausch), Luxembourg, 1996. Centre d'études et de recherches européennes Robert Schuman.

¹³ Alexandre Marc: *Fondements du fédéralisme. Destin de l'homme à venir*, Paris, 1997, L'Harmattan, 128–129. old.

¹⁴ Ferdinand Kinsky gondolatait mi ez alapján foglaljuk össze. Lásd: F. Kinsky: *Fédéralisme et personnalisme*, In: *L'Europe en formation*, 1998. nyár 309. sz. 7–36. old.

¹⁵ Kende Tamás: *Integrációs elméletek*, In: *Európai közjog és politika*, (Szerk.: Kende Péter), Bp. 1995. Osiris – Századvég 83–85. old.

THE PHILOSOPHY OF HISTORY AS THE PLAY OF THE HISTORIC REASON

Imre GARACZI

The different philosophical aspects of historiography have always been considered – in all ages – as the most exciting events of the living cosmos. Is it possible that one can deduce essential messages and relevant contents and draw conclusions based upon different principles from the world that surrounds the individual, about a world with its quantitatively inestimable facts and fragments?

The facts, fragments play a role not only as data referring to the tangible and eventful world surrounding us, but the billions of the inherent psychological, mental-morphological decision-making processes also manifest themselves in such a way that they express the given reality of the present. The path-searching individual, searching for his destiny in this totality of the living cosmos, does escape to the possibilities being presented by the philosophy of history in order to somehow to understand and to explain his own micro-cosmos.

It is not fortuitous that historiography itself and the philosophy of history have been defined by the poet as “the most dangerous by-products of the intellect's chemistry.” To understand the delicate nuances of this complex web of issues proves to be even more difficult since in our every day value systems – and here the researchers should be included in our listing – history mingles with politics, psychology, philosophy, economics, etc. *That is why it is crucial to investigate the peculiar relationship between history and philosophy, as their relationship can be deduced to such early roots wherefrom these two branches of sciences, together, seem to be enjoying an exclusive priority over others.*

This introductory idea, of course, will reach that level of difficulty only in the vast and unpenetrable jungle of space and time, where one can only find various value judgments of different historical times.

The philosophy of history, as it has been observed numerous times over the past 2,500 years, has followed a very zigzagging and winding path, where, in most cases, the researchers have not been provided with a thread of Ariadne.

The time-traveler historian often marvels at the fact that how many unexpected uncertainties are hidden behind those historical facts he is about to analyze and what he thinks are already in his possession. Years go by and he cannot really decide – despite the methods he owns and that are considered to be scientific – that how much of the dissected facts on the operating table are narration, expanded fiction, or hypothesis, and as to what extent he is overwhelmed by the rhetorics of the past.

Under such circumstances he himself starts to complicate his own situation because he cannot really decide why his belief in empiricism will not provide him with sufficient evidence. The need for verification cannot merely be considered as structural semantics, because the hermeneutical background also becomes a defining factor where, following some logic, the individual statements, value-judgments manifest themselves. *Thus, it is an inevitable precondition that a historian does not create history, but that he writes history.*

The wide range of these issues were extensively dealt with by the different hermeneutical schools of the 19th and 20th centuries. Schleiermacher has worked out the first systematic and comprehensive basis of the philosophy of history where the emphasis is placed on the interpretation – understanding and misunderstanding – of tangible facts, texts, data. That is how the art of understanding is created and what Schleiermacher characterizes as the “art of avoiding misunderstanding.”¹ Moreover, he adds, “misunderstanding is inherent, and understanding must be desired and sought for.”² Schleiermacher introduces these principles primarily through the interpretation of the sources of the written text. The thoughts excavated out from the text, according to him, can only be deduced only if we trace them back to their genesis. He emphasizes that “a series of thoughts arising out as elements of life are intertwined with other acts, acts of different nature and, thus, they – these thoughts – should be apprehended in their correlation with these acts and should be interpreted as complex acts in themselves.”³ This idea already points toward the 20th century since the grammatical interpretation of texts coordinates the psychological interpretation as well, and that notion becomes the central category in Dilthey's philosophical system. Thus, the investigative methods of the turn of the century place a particular emphasis on what the historian experiences in discovering and understanding his own inherent mental processes and his inherent perceptions. The understanding of the historical facts is, thus, nothing but the reproduction and scrutiny of the original historicity. This is the point where philosophy joins with history, when, – as a mental process of secondary in nature – it undertakes the task of interpreting the mental process about history itself.

The psychological and philosophical analysis of facts are very often mixed up, though, from the point of view of psychology it is very simple to set up the bound-

aries; as psychology could be considered such a first-rate mental process where we do not deal with the relationship between the thinking process and its object, but, rather, it focuses primarily upon the thinking process itself. *Whereas the primary target of the philosophy of history is the relationship itself that exists between the thinking process and its concrete object it aims at.*

It is vital to clarify the differences between philosophy and psychology with respect to their approach to history, because their approach and their divergent attitudes towards historical facts represent an essential deviation in their methods regarding to the overall cognition. This fact has to be pointed out, because a particular historical system of belief might even feed itself from a fantasy world, and might search for some justification in its fabricated or self-interest driven presentation of historical facts. For example, the historian scrutinizing the natural history of dictatorships in the history of mankind might, consciously or unconsciously, incorporate his own personal and emotional relationships, with his parents, for example, into a certain historical epoch. True historiography (and history) can thus simply become a pretext.

Can we really get to know the real history? Or are we trying to muster the past to help us to understand our present? Can a philosopher help a historian? Robin G. Collingwood's standpoint is based on the interpretation of the relationship between subject and object: "The object that draws the philosopher's attention to is not simply the past, as it is in the case of a historian, but the mutually existing relationship of the two. Thinking, in relation to its object, is not merely thinking, but it is cognition, so what appears in psychology as being the theory of plain thinking is a mental event unrelated to every object, whereas, in philosophy, the same manifests itself as the theory of cognition. The psychologist is primarily concerned with the followings: How do historians think? – and the philosopher poses the question like this: How do historians discern? How do they get to know the past? However, it is not the philosopher's, but rather that of the historian's task to seize the past in itself, for example, to tell us that this and that event indeed took place many years ago. The philosopher is not interested in these events as matters per se, but as matters that have been discerned by the historian, and the philosopher does not pose the question as to how these matters look like, but rather, what it is that allows the historian to discern them as they are.

The philosopher has to contemplate about the historian's conscious itself without doubling the efforts being undertaken by the psychologist; for the philosopher the historian's mind-set is not an aggregate phenomenon but a system of knowledge. He contemplates about the past, too, but not so as to double the historian's work: for him the past is not a series of events, but a system of perceived matters. In other words, the philosopher, thinking about the subjective side of historiography, is an epistemologist, if he contemplates from an objective side, then he becomes a metaphysician.⁴

This opinion may also prove to be false, because it creates the impression that the epistemological and metaphysical aspects of the philosopher's work can be

separated. Philosophy does not separate the analysis of perception from the analysis of what we discern, only that in order to reach a better cognition it temporarily may investigate the comparable processes individually. That is how the particular philosophy of history has defined itself and thus differs from other philosophies as such. The philosophy of history has always separated itself from epistemology and phenomenology as the European philosophical thought has always been somehow defined by the interpretation of historical projections. The notion to escape to history as the teacher of life is always typical of an individual thinker or school of thought when some challenge – even at the level of everyday politics – being presented by the given epoch – requires rational explanation. “If, at any historical time, we take into consideration a nation’s outstanding philosophical topics, we find we can identify those particular problems about which they felt they would demand their full spiritual energy. Peripheral or miscellaneous topics are the ones that do not present any particular difficulties.”⁵

In the 6 century B.C. the Hellenic philosophical traditions aimed at establishing the foundations of mathematics. The attention of the theories was focused on the mathematical cognition. The philosophical aspect of the Medieval Ages was closely tied to theology, the main direction of the speculation delved into the relationship between God and man. From the Renaissance on the search for the scientific thought in the natural sciences became the main objective. Needless to say people all the time contemplated on historical terms but their historical notions and theories were not adequate and they lacked the well-established methods of criticism. The 18th century represents the big turning point, when Montesquieu, Voltaire, and later Kant and Hegel interpret the historical cognition using critical methodical tools, and thus they can challenge the previously absolute authority of mathematics, theology and natural sciences. Historical speculation can now repossess its own object. “The mathematical speculation cannot grasp the past which presents particulars of space and time and is comprised of strange events no longer relevant, because this sort of speculation deals exactly with those matters where the characteristic space and time factors are not present; that is what makes it possible for the mathematical thought to discern these matters.” The theological speculation is also inadequate to grasp this subject, because this system of thought has only one object; and the events of history are finite and numerous. Lastly, the natural sciences are also inadequate to discern them, because the truths discovered by natural sciences are recognized as truth exactly by having been obtained by observation and experimentation, obtained by how we perceive them, whereas the past is gone, and the thoughts about it can never be verified the same way as hypotheses of the natural sciences.”⁶

Herder takes consciously upon himself the peculiar speculation of the philosophy of history in the modern age.⁷ According to him, human existence is closely intertwined with the organic natural world. The cosmos is there to create a higher order of worlds. Herder’s views are teleological ones. Every step of the evolution functionally

serves the purpose of preparing the next one. None is an end in itself. It is the man that presents the final goal of the evolution, he is the climax. Nature is thus justified by human rationalism and morality. Herder has quite rigidly applied his teleological views and that is one of the reasons why his anthropological notions have been exploited by several politically racist theories. His most important merit relating to the philosophy of history is his notion that human nature is not an inherent core, but an existing and prevalent one. His significance is invaluable, because it was Herder who – the first one in the modern age – defined the clear boundaries between nature and man, and who explained the practicability and management of laws that were blindly followed up until his time. He introduces the thought that will be elaborated on later by Kant, namely, processes are governed not by laws but by the reason of the laws. Hegel also relies on Herder's thoughts when he discusses the problems of human and historic existence, and when he describes the relationship between intellectual existence and the mind. Kant places Herder's romanticism on rational and critical foundations, as man (in his mental world) is now consciously dissatisfied with his place and his restlessness drives him to advance human existence. It is not some high goals that direct man, but the selfish dissatisfaction that may provide a faint hope for the historic man to break out from his particular and stagnant life. "Man strives for agreement, but nature knows it much better what is good for the human race (make note that here he does not refer to man as an individual, nor to individuals comprising of a society or as a historical totality, but he vaguely refers to man as a universal race or biological abstraction) who wants to create friction. Man wants to live comfortably and wants to be content, but what nature wants is to force man out of his recklessness and idle satisfaction into work and fatigue that would enable him to create those tools that would help him to wisely dispose of the same."⁸

Kant presents his philosophy of history in a comprehensive program. According to his philosophical system an ideal universal history can be established, but it is inevitable to unite the thought systems of history and philosophy. He puts emphasis not only on the narrated facts but on the perceived ones as well. It is an integral element of his philosophy of history that human history progresses in an organized manner characterized by rational thinking, intellect, and man's dissolution in ethical freedom, shortly, characterized by morality. According to Kant, the major driving force behind all that is irrationality, an existence dominated by passion combined with selfish egotism and lack of knowledge. Kant's notions about the philosophy of history – compared with Hegel's – may seem to be too uncompromising. His arguments relating to the progress of history carry rather mitological argumentations, and it could also be debated whether history progresses towards the future or ends up in the present.

Hegel, compared to Kant, can claim several revolutionary notions relating to the philosophy of history. He critically separates the notions of history and nature. He considers them as an aggregate of processes, and he categorically declares that nature does not have its own history. The time and space aspects of nature manifest them-

selves in the cycle theories, and that during these cycles the fundamental laws never change. Nature originates from the relationships of organisms of different nature, but Hegel does not postulate time in nature, only logic. It is imperative to clarify that we should not confuse the consecutive nature of time factors with the consecutive nature of factors relating to logic. *While scrutinizing the aspects of the philosophy of history it is vital to remind ourselves of Hegel's thoughts, namely, that all events and histories are postulated as the history of the thinking intellect.* The most important driving force behind the historic events – as Kant, following the footsteps of Hume, has already summed it up – is the guiding role of the human reason. Hegel has adapted this thought attaching it to the role of the human will and has modernized it in such a way that he elaborates on the human mind that manifests itself in the outer deeds. It is also very important that Hegel – describing the historic events – places a special emphasis on such notions as passion, ambition; in this way he is able to bring the sterilized rationalism of Kant into close contact with life. The postulation of the self-development of reason might perhaps be the most exciting issue of the post-enlightenment era, because this is where Hegel can define the particular system of logic in history. This notion becomes the concept of what we call in the philosophical consciousness as the machination of the reason. Passion existing in the wild turmoil is hoaxed in by the cunning reason and becomes its agent so that the historical logic of reason can materialize. Hegel's philosophy of history is fundamentally rational, but it naturally reflects irrational elements as well. What Hegel attempted to illustrate for his own age was that the previous, abstract and static picture of the living cosmos was necessary in order to be replaced by a dynamic notion of human perception that would point towards the 20th century." The process during which the spirit creates the form of its own knowledge is the work that is undertaken as historical reality. The religious community, if it is the first manifestation of the substance of the absolute mind, is that raw consciousness which, the more barbaric, tougher in its existence, the deeper in its inherent spirit becomes; and its own obscure self has a more difficult task to with its own substance, with the substance that is so alien to its consciousness.

Only after consciousness has given up hope to eliminate this alien mode and the outer characteristics, when it will turn to – the elimination of the alien mode paves the way for returning to its own consciousness – itself, to its own world and to its own present; it discovers them as its own properties and in this way it makes the first step to descend from the intellectual world, or rather to merge its own abstract spirit with a real individual ego. On the other hand, it finds its own existence through the observation of the thought and thus it can perceive this existence; or the other way round, it finds its existence in the thinking process."⁹ This Hegelian thought postulates an internally transforming recollection preserved by experience, the real form of which is a substance, where the incessantly learning and developing spirit – due to its own mobility – will create the yearning for an absolute knowledge that would, in return, give birth to the individual ego through absolute notions and the spacial expansion

of the mind. "The realm of the spirit that has been established to exist in this way is the one in which one replaces the other and each inherits from the previous one so as being able to possess the global empire. Its purpose is to explore the depth, and that in itself is an absolute notion; this exploration, consequently, results in the elimination of the depth of the spirit, in other words, it results in the physical expansion of the mind and in the negativity of this self-existing ego, that is its manifestation, that is its substance and that is also its time; this manifests itself in a such a manner that this extrinsic aspect becomes extrinsic in itself, and when a body is in a motion of expansion, it exists in depth and in an individual ego."¹⁰ This quotation is very important, because Hegel's views relating to the philosophy of history are closely connected to the history of politics. According to Kant, history is nothing but the history of politics. What Hegel has introduced as a revolutionary innovation is that he studies the universal history of the postulated absolute spirit – arts, religion and philosophy – , and disconnects himself from the thought (which has become a fixed practice) introduced by Bacon, namely, that the historian would simply investigate the developmental processes of the objective mind. "...history, from the point of view of its organizational perception, is the science of the prevailing knowledge" "history perceived provides the foundation for the absolute mind."¹¹ *With this thought Hegel has created the background for the philosophy of history to present the dynamic perception of man in the modern age.* The post-Hegelian historians – parallel to the gradual dissolution and polarization of the Hegelian philosophy – have been unable to avoid his influence and have all expressed some sort of attachment to Hegel in their historiography. This influence can well be observed in the theories of Bradley, Bury, Oakeshott, Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey and Spengler. In the beginning of the 20th century Simmel's and Spengler's theories dominated. Simmel's logic could also be considered as anti-Hegelian: he declares that a historian can never really discern facts provided that knowledge is empirical, since the historian's object is the past that is not at our disposal and cannot be observed. A historian can only reconstruct based upon documentation, sources and memoirs, but he cannot really opine about history unless his personality possesses an intensive intellect. Simmel's major area of investigation in the philosophy of history covers the realm where he explores how the subjective historical reconstruction reflects objective truths. By the turn of the century, however, this notion has been mixed with the positivist legacy, and thus Simmel's attempt could be considered as a failure. Spengler's theory of cultural history, as a matter of fact, is the re-introduction of the so-called cyclical life theory established in the ancient times. The early barbarism has been replaced by modern-age barbarism, and, consequently, culture is dead being unable to orbit around new cultural cycles. Spengler's interpretation of history and morphology is also placed upon positivism which undertakes primarily the external analysis of historical facts, creates generalized laws, employs often non-historic mentality base, moreover, it allows itself to practice the art of prophesy. *However, his influence has been enormous*

over the evolution of the theories of the philosophy of history during the 20th century because he has drawn the attention to the unique interpretation of the internal structure of the individual cultures, and at the same time, he has broken away from the traditionally Europe-centered mentality.

This journey, covering the philosophy of history, has intentionally pointed out to the particular role these two disciplines have played in history and has made it apprehensible that what we have here is an extremely malleable (that can be separated from other components of social sciences) and singular segment of human history that is completely independent. The concept of the post-modern philosophy of history cannot be defined so crystal-clearly, because, from the turn of the century on the exponentially increased volume of transient artistic forms prevent us from conducting a thoroughful metaphysical investigation of the 20th century philosophy of history. *The different explosions in the arts, anthropology, the religious-mystical, and the information sciences can relay their messages about the philosophy of history only in an encrypted manner.* This is, for example, what Richard Rorty's works reflect, namely, that the adequate manifestation of individual social periods appear in the existing forms of human attitudes and expressions. "The metaphysician tries to rise above the multitude of images hoping that from above he can perceive the adequate but unexpected totality, as a sign that he may have glanced at something real, something that creates and is behind the images. The ironical Canon, however, I am about to talk about, consists of a series of such sort of experimentations that aim at looking at the metaphysical attempts rising up to the peaks; and that we can glance at the totality that hides behind the multitudinous nature of experimentations. Because of the vertical overview the ironic theoretician does not trust the metaphysician's metaphor. He replaces it with the historic metaphor that requires us to look back into the past along a horizontal axis. But what he looks back at is not a generalized notion, but a very concrete person who writes a very concrete type of book. The topic of the ironic theory is the theory of the metaphysician. For the ironic theoretician the wisdom beyond history or the love of such wisdom is nothing but a story about those ongoing experimentations that aim at finding such a final dictionary that is not simply a final dictionary of a certain philosopher, but a final dictionary in a comprehensive sense and which is not only a unique historical product, but represents the final word towards which research and history approach, and thus it in itself eliminates research and history themselves."¹²

Rorty's ironical and tongue-sticking punning supports the fact that nowadays the explorations of the philosophy of history, differing from the classical ages, reproduce, more and more often, metaphorical and visual images that also clearly signal what Heidegger has already prognosticated in the early '60s: *leave metaphysics alone!* Otherwise, quoting Schiller:

*Out of the chalice of the vast spiritual world
the Infinite simmers forward.*¹³

Quotations

¹ Schleiermacher: Hermeneutics., WERKE, p., 1. 7. 29., 15., 16.

² Ibid., Parag. 30.

³ Ibid., Chapter, III., 3, Parag., 390

⁴ Robin G. Collingwood: *The Spirit of History*, Gondolat Publishing House, Budapest., 1987., p. 50.

⁵ Ibid., p. 54.

⁶ Ibid., p. 54.

⁷ Johann G. Herder: *Outlines of a Philosophy of the History of Man (1784–1791)*

⁸ Immanuel Kant: *Idea of the Universal History of Mankind.*; "Religion within the Boundary of Pure Reason", Gondolat Publishing House, Budapest., 1980, pp. 63–64.

⁹ Georg W. Friedrich Hegel: *Phenomenology of Mind*, Akademia Publishing House, Budapest., 1961., p. 411

¹⁰ Ibid., pp. 414–415.

¹¹ Ibid., p. 415

¹² Richard Rorty: *Casuality, Irony and Solidarity*, Jelenkor Publishing House, Pecs, 1994., pp. 113–114

¹³ Friedrich von Schiller: *The Friendship*. Translated by István Holló.

METTERNICH KONZERVATÍV EURÓPÁJA ÉS A MAGYAR LIBERÁLISOK 1848 UTÁN:

Eötvös József, Trefort Ágoston és Franz Hartig
párbeszéde – Palackýról, Palacký ürügyén

GÁNGÓ Gábor

A jelen írás néhány vonással kíván hozzájárulni az osztrák birodalom forradalom utáni szellemi mozgalmainak történetéhez. Az 1848 felvetette problémák legnagyobb szabású megoldási kísérletének, Eötvös József *A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* (1851–54) című művének keletkezéséhez hozzátartozik Eötvösnek és emigrációbeli sorstársának, barátjának, Trefort Ágostonnak František Palacký föderációs terveire adott kritikája, mégpedig a megújuló-megélénkülő birodalmi és európai konzervativizmus útkereső töprengéseivel összefüggésben.

„Eötvösnek szándéka volt még tovább a külföldön maradni, de a porosz-osztrák viszály oly fordulatot vett, hogy háborútól félni lehetett, pesti barátjainak sürgős kérésére késő ősszel 50-ben tért vissza.”¹ Trefort Ágoston Eötvös-émlékbeszédének ezen megállapítása arra enged következtetni, hogy a bajorországi emigránsok az alkotmányos politizálás új esélyeit látták megnyílni Schwarzenberg herceg, birodalmi miniszterelnöknek a kisleányegység megakadályozására, Ausztria vezető szerepének elismertetésére irányuló 1850. évi lépései nyomán. Új forrásadatok mutatják, hogy 1850 végére Eötvös és Trefort politikai gondolkodása határozottan konzervatív fordulatot vett, és ennek megfelelően lépéseket tettek új eszmei szövegségesek, elsősorban Metternich herceg volt államkancellárnak és a köré csoportosuló politikusoknak irányában.

A Metternich és köre felé való tájékozódásról tanúskodó új forrás Trefort Ágostonnak egy 1850 novemberében írott német nyelvű röpirata. Címe: „Eszközök a forradalom befejezésére Magyarországon és Ausztriában”.² A Trefort Ágoston pannoni kézirathagyatékában fennmaradt, autográf javításokat tartalmazó tisztázatot

Heckenast Gusztáv nyomdájában kiszedték, a levonat a magyar katonai és polgári hatóságok büroit több-kevesebb szerencsével megjárta³ (Geringer báró nem ellenezte közzétételét), ám a röpirat végül mégsem jelenhetett meg. Kettejük közös emigrációs életrajzának fényében aggályok nélkül feltételezhetjük, hogy Trefort írását Eötvös ismerte, jóváhagyta, politikai tartalmával egyetértett; vagyis nincs akadálya annak, hogy a röpiratot kettejük közös emigrációbeli *gyakorlati* politikai törekvései 1850 végi lenyomatának és tanújának tekintsük.

Eötvös Józsefnek nem kellett érzelmi akadályokat leküzdenie, amikor Metternich-hez és csoportjához közelített 1848 után. Jó személyes viszonyban volt az államkancellárral⁴, akivel családja révén is tartotta a kapcsolatot. Tudjuk, 1843-ban a magyar viszonyok rendezési tervét tartalmazó (egyelőre ismeretlen szövegű) memorandummal fordult Metternichhez; a hozzá mellékelte kísérlőlevél tanúsága szerint Eötvös a kormányt biztatta a reformprogram keresztülvitelére.⁵ 1843/44-ben, az ercsi családi birtok csődjének idején a fiatal Eötvös megkereste a kancellárt apja, ifj. Eötvös Ignác báró, volt főpohárnok nyugdíjának érdekében, minek következtében, ahogy Gergely András írja, „[a] császári ház és annak minisztere, Metternich lekötöleztettségévé vált a Magyarország legmagasabb nyugdíját élvező Eötvös család”.⁶ Forradalom utáni memoárjában (*Az 1848-iki forradalom története*) Eötvös tisztelettel ír Metternichről, és lényegében felmenti a felelősség alól a történekeért (mintegy megbocsátja neki, hogy programtervezetét nem fogadta el), mégpedig sajátosan konzervatív álláspontból, a doktrinerség és a politikai pragmatizmus irányainak ütköztetése után: „A theoriák embere minden reformnak általános és végső következtetéseit tekinti, javallatjainak mérlege nem az mi egy egyes állománynak befolyását neveli, nem az mi valamelly ujtítás után legközelebb történni fog; de a practicus statusférfinem így járhat el. Ő birodalmának állását nem áldozhatja fel reform kísérleteknek, az első kérdés mellyet ön magának tenni kénytelen az mi hatása lesz egy vagy más lépésének a monarchia pillanatnyi állására s én részemről megvallom, nem bámulom ha azok, vagy az ki az Austriai monarchia kormányát kezében tartá a reformhoz bár milly általánosan kívántatott az nyulni nem sietett; – s nem osztom azok nézetét, kik makacsságnak tulajdonitják ha Hg Meternich a monarchiát constitutionalis formák szerint átídomítani, s így azt mi most történt megelőzni nem akarta.”⁷

Trefort röpiratának főbb pontjait Geringer referense a következőképpen foglalja össze. „Ha valaki az 1848. és 1849. év tapasztalatai után Magyarország alkotmányos és kormányformáját az 1791:10. törvénycikkelyre és az 1848. évi márciusi törvényekre akarja alapozni; ha továbbá a belügy-, az igazságügy, nemkülönben a kulturális és oktatási minisztériumot ki akarja vonni az oktrojált alkotmány hatálya alól; – ha e személy igényt támaszt még ellenjegyzési joggal rendelkező külön, felelős helytartóra is minden egyes koronaországban; – továbbá a megyei helyhatóságokon belüli önzagazatásra és kétkamarás országgyűlésre, ugyancsak minden koronaországban; viszont új birodalmi gyűlést is követel a közös kül-, had-, kereskedelmi és pénzügyek számára: – akkor ez a személy látnivalóan vagy korábbi helyzetének elfogultsága miatt

(államtitkár volt), vagy a véres események távolból való kényelmes szemlélése miatt tévedésben leledzik a dolgok helyes felfogását illetően.”⁸

E vázlatos áttekintés számunkra itt elegendő: a fő kérdés most nem a rendezési terv tartalma, hanem a Metternich körével való szellemi rokonság és a kapcsolat-felvételi szándék dokumentálása.

E kör meglehetősen kiterjedt volt. Az emigráns Metternich személyes látogatói és levelezőpartnerei közé számíthatta Donoso-Cortès márkit, François Guizot-t, Alexander von Humboldt, Lorenz von Steint, osztrák hívei közül pedig mindenekelőtt Franz Hartig grófot, Lombardia egykori kormányzóját. Aligha véletlen, hogy e férfiak mint szerzők közül Eötvös többre hangsúlyosan hivatkozik az *Uralkodó eszmék* első kötetében, azon műben, amely Trefort iratával egy időben készült el. E szál majdani nyomon követése talán hozzájárulhat az *Uralkodó eszmék* aktuális kontextusának jobb megismeréséhez.

Metternich és a hozzá közel állók szabadságról és rendről vallott felfogását Eötvösök is a magukénak vallották. E két elv *egyidejű* igenlése fontosabb volt a forradalmak utáni korban, mint az esetlegesen eltérő hangsúlyok. Metternich elvi politikai pozíciója nem mozdult el az események következtében; számára 1848 után is a rend mindenekelőtt való megőrzése volt a legfontosabb. „Az 1848. év határ értékű korunk történetében” – írja Anton Prokesch-Osten grófnak 1849 tavaszán –, „Ön és köztem azonban nem teremtett szakadékot. Hogy én ma az vagyok, aki tegnap voltam, afelől Ön bizonyára nem kételkedik [...]”.⁹ Eötvös és Trefort semmiképp sem értett egyet Metternichnek és elvbarátainak azon nézetével, hogy a rend fogalma az alkotmányossággal összeférhetetlen. „A liberalizmus és az alkotmányosság alakját ölti magára a gonosz e században; a gonosz nem más, mint a gőg, melyből minden katasztrófa és minden forradalom származik”¹⁰ – írja a spanyol diplomata Donoso-Cortès márki egyik levelében. Donoso-Cortès röpirata, az *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* [Tanulmány a katolicizmusról, a liberalizmusról és a szocializmusról] nagy hatást gyakorolt Metternichre¹¹, aki a márki három évvel későbbi halálának hírére mint a rend barátait ért nagy veszteséget kommentálta.¹²

A Trefort-írás bevezetése azt mutatja, a bajorországi emigránsoknak szándékukban állt a közvélemény elé tárni e konzervatív körrel való eszmei rokonságukat. Figyelemre méltó jelenség, hogy tárgyyszerű, nyugodt hangvételű dialógust kezdeményeznek a közelmúlt eseményeiről, mégpedig olyan személlyel, aki a forradalom alatt jó ideig a „túloldalon” állt. Röpiratának első fejezetében Trefort megszólítja Hartigot, és teljes egyetértéssel idézi megállapításait az 1848-as forradalmi eseményeket előidéző okokról a forradalmak genezisének elemző írásából, melyet Metternich mint a „konzervatív igazság alapján” álló tanulmányt üdvözölt¹³: „E tekintetben – írja Trefort – főleg a *Genesis der Revolution in Österreich* szerzőjének nyomdokán fogok haladni, aki annak ellenére, hogy megérti az új eszméket, mégiscsak a múlt embere, és nem vádolható forradalmi hajlamokkal, mint ahogy azzal a forradalom előtti idők ellenzéki és reform-ferfiút vádolni szokták.”¹⁴

A programirat fő céljára, azaz a forradalmak befejezésére vonatkozóan Trefort a következő nézetének ad hangot: „Az államéletben eszmék vannak, melyeket megvalósítani, és érzések, melyeket kielégíteni akarnak: ezt mutatja minden forradalom története. Éppen ezért azonban a forradalmakat anyagi erővel csak elnyomni lehet; bevégezni, azaz káros hatásait tekintetében paralizálni az előidéző okokat és a mozgató erőket képező eszméket és érzéseket csak szellemileg lehet, amennyiben a régi alapon a kedélyeket megnyugtató, a stabilitást célzó új jogállapotot hívunk életre.”¹⁵

E mondat magyarázatot kíván: 1850 végének politikai helyzetét a magyar közvélemény nyilvánvalóan másként élte meg: a forradalmat és a szabadságharcot leverték, s Magyarország és Európa fölött halotti csend uralkodik. Trefort ettől eltérő helyzetértékelését alapvetően François Guizot álláspontja határozza meg, aki *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?* [Miért sikerült az angol forradalom?] című munkájában Franciaországról írja, hogy állandó forradalmi állapotban van. A francia forradalom a szabadság és egyenlőség nevében vette kezdetét és addig nem ér véget, míg ezen eszmék nem győznek, vagy ezen eszméket le nem győzik. Trefort az elmondottak szellemében idézi röpiratában Guizot-t, és hozzáteszi, hogy „Guizot szerint a forradalmakat csak azokkal az eszközökkel lehet bevégezni, melyek által az állam fennmarad. E mondatot bátorodom úgy módosítani, hogy a forradalmakat azon eszközökkel lehet bevégezni, melyekkel megelőzhetők lehettek volna.”¹⁷

Kérdés, hogy Eötvösék mely eszme sorsától tették függővé a forradalom befejezését. Eötvösnek a nemzetiségelvről vallott felfogásából kiindulva a következő analógiát vonhatjuk meg az érvelések között: a müncheni emigránsok az osztrák forradalmat mindenekelőtt a nemzeti eszme forradalmának tekintették, és a forradalom bevégezésének kérdését a nemzetiségi mozgalmak kimenetelével kötötték össze.

Több adat van arra, hogy a párbeszéd megindulását a másik oldalon is szívesen fogadták volna. Hartig olvasta és nagyra értékelte Eötvös röpiratát *Ausztria nemzeti-ségeinek egyenjogúsításáról*. 1850. május 29-i levelében felhívja Metternich figyelmét a műre: „A viszonyainkra vonatkozó írások közül kettő emelkedik ki. Az egyik az exminiszter Eötvösé „A nemzetiségek egyenjogúsításáról”, a másik a „Magyarország jelene”, szerzője az egykori udvari tanácsos Zsedényi; mindkettő sok igaz dolgot tartalmaz és nyugodt hangvételben íródott.”¹⁸ Továbbá Hartig érvei és hivatkozásai *Nachtgedanken* című, a beszédes „Gotthelf Zurecht” álnéven megjelentetett röpiratában megegyeznek Eötvös megállapításaival, elsősorban a globális modernizáció és nemzetiségi antagonizmusok összefüggésének vizsgálata, a faji sajátosságok elhanyagolása és a nyelv kitüntetett szerepe tekintetében.

A törvényesség fenntartásának, a modernizációnak és mindenekelőtt a történeti jog érvényesítésének igénye közelíti Eötvöst és Trefortot Európa konzervatív köreiből. A Hartig említette Zsedényi Eduárdon kívül olyan, már a reformkorban is konzervatív nézeteket valló politikusokkal kerülnek átmenetileg egy platformra, mint Somssich Pál vagy Szécsen Antal gróf. Somssich *Magyarország és királyának törvényes joga* című röpiratának Trefort nézeteivel való rokonságát már a cenzorként működő Geringer is

észrevette, sőt, úgy véli, hogy a kettő közül Somssich írása az, amelyik „messze ellenségesebb a kormánnyal szemben és még tarthatatlanabb elméletekkel van tele”.¹⁹ Szécsen Antal gróf, akinek buzgalmára Metternich már korábban felfigyelt²⁰, ebben az időben a volt államkancellár londoni ágense volt, és ebben a minőségében, a Pulszky és Teleki vezette emigráns iroda tevékenységének ellensúlyozására jelentette meg *Politische Fragen der Gegenwart* [A jelen politikai kérdései] című röpiratát.²¹ Eötvösék azonban soha nem hátráltak vissza annyira korábbi nézeteikhez képest, hogy Szécsenhez hasonlóan Donoso-Cortés nézeteit visszhangozva egy társaságnak tartsák a liberálisokat a szocialista mozgalmárokkal, és megkérdőjelezzék, sőt akár elvessék az alkotmányosság minden körülmények között való fenntartásának szükségességét.²²

František Palacký föderációs terveivel szemben Eötvös az *Egyenjogúsítás...* VII. fejezetében fogalmazta meg fenntartásait. Azokat a „[k]omoly államférfiakat” szólítja itt meg, akik azon munkálkodnak, hogy a birodalmat a történeti jog elvetésével „a nemzetiségek egyenjogúságának elve alapján” rendezzék be. Eötvös fenntartja különvéleményét, miszerint nem lehetséges olyan közmegegyezésre jutni az egyenjogúság/egyenjogúsítás fogalmának értelmezésében, amely a birodalom újjáalakításának arkhimédészi pontjául szolgálhatna, mindazonáltal elfogadja a föderatív átalakítás híveinek meggyőződését, mely szerint az egyenjogúság nem egyéb, mint a birodalom nyelvek szerinti tartományi felosztása.

Eötvös röpiratának e bekezdései elsősorban Palacký föderációs terve ellen irányulnak: Eötvös (Treforttal együtt) a konzervatív oldalról megfogalmazott kritikák kórusába kapcsolódik bele. A forradalmak bevezetésének lehetőségét kutató Trefort-röpirat mintaképének, a *Genesis...*-nek szerzője Hartig gróf is nagy figyelmet szentelt Palacký egyes alkotmányterveinek. 1848. szeptember 27-i levelében azt írja Metternichnek, hogy bírálatot készül e javaslatokról mondani: „[T]alán sikerül rávennem a »Genesis« szerzőjét arra, hogy egyszer már nyilvánosan taglalja Palackýnak a publicisztikának áldozatul esett tervezetét, és ezáltal nyílt, törvényes úton olyan fonalat jelöljön ki a birodalmi rendek számára, amely kivezethet a labirintusból, melyben Ausztria anyánk benne van.”²³

Palacký tervei ellen Hartig a *Nachtgedanken* lapjain nyilatkozott meg. Az elképzeléseket ama „nemzetiségi ábrándozások” egyikének nevezte, amelyek az 1849. március 4-i oktrojált alkotmány hátterében állnak, s amelyek nagyban hozzájárulnak az alkotmány kivihetetlenségéhez: „Egy alkotmány-oklevélnek, amely ilyen jogegyenlőséget biztosít minden egyes polgárának, és szavatolja a birodalmi alkotmány felállította korlátokon belül a birodalmat alkotó egyes koronaországok önállóságát, semmi szüksége nem lett volna arra, hogy néptörzsekről beszéljen. Ha azonban kinyilatkoztatja, hogy minden néptörzs egyenjogúsított, és minden néptörzsnek sérthetetlen joga van nemzetiségének és nyelvének megőrzéséhez és ápolásához, akkor tekintetbe veszi a birodalom még másféle felosztását, nevezetesen a birodalom néptörzsek szerinti felosztását. Az efféle felosztás azonban minden országban, amelyben különböző néptörzsekhez tartozó lakók lakóhelyei keverten helyezkednek el, egyszerűen lehetetlen.”²⁴

1850 végén Trefort Agoston Palacký ezirányú munkásságáról a következőket mondja: „Ami a nemzetiségi követeléseket illeti, ahelyett, hogy negatívra járnának el, és megszüntetnék azt a nyomást, ami az egyes nemzetiségeket szabad fejlődésükben megakadályozta, ahelyett, hogy – ugyanúgy, mint az egyház és a vallások esetében – egyenlőséget és szabadságot teremtenének mindegyiknek, és ahelyett, hogy politikai szerveződéseknel teljesen eltekintene a nemzetiségi megfontolásokról, közénk vetik a nemzetiségek egyenjogúsításának üszkét – egy eszmét, amelyet senki sem képes formulázni; hiszen az egyenjogúsítás olyan szó, amelyhez az állam vezetői más fogalmakat kapcsolnak hozzá, mint azok, akiknek a kedvéért a szót kimondták. Palacký kétségkívül a leginkább következetesen fogta fel és formulázta a dolgot. A felfogásnak azonban van egy gyenge oldala – nevezetesen az, hogy lehetetlenné teszi az osztrák birodalom létét.” Trefort e megállapításokhoz a következőket fűzi hozzá: „E kérdésben nézeteim egészen megegyeznek az Ausztria nemzetiségeinek egyenjogúsításáról című röpirat szerzőjével.” Trefort e megjegyzése a kifejezett bizonyíték arra nézve, hogy Eötvös az *Egyenjogúsítás... föderáció-kritikáját* elsősorban Palacký ellen irányozta.

Palacký az elértett bírálatra az itt tárgyalt években nem, csupán *Österreichs Staatsidee* című munkájában válaszolt, amelyben lényegében elismerte Eötvös eszméinek igazát: „Elismerem azonban, hogy, mióta birodalmunk geográfiai-történeti alapjai ismét konszolidálódtak, és Eötvös báró elmélete a történeti-politikai individualitásokról nemcsak a kormánynál, hanem a népeknél is visszhangra talált, 1849. évi javaslatom nemcsak gyakorlatiatlan, hanem egyenesen lehetetlen is; minden doktrinárságom mellett sem vagyok olyan nyakas ideológus, hogy egy politikai programot, még ha a legüdvösebb volna is, a közvélemény 98 százaléka ellenében akarnék keresztülvinni.”²⁵ Úgy tűnik azonban, Palacký később még egyszer visszatért a vitára. A *Csehország története* új kiadásához írott történetfilozófiai esszéjében ismét 1848-as nézeteit ismétli meg, és visszautasítja Eötvös híres meghatározását a nemzetiség elvéről (Minden nemzetiségi törekvés alapja a kiválóbb képesség érzése, célja az uralkodás²⁶): „Nem az aljas önzés űzte itt csalfa játékát, hanem magasztos, lelki szükségletekért folyt a harc, szellemi és nem anyagi javak forogtak kockán, végül, legalábbis a husziták számára – egyedül a természet adta szabadság volt a tét, nem pedig valamiféle uralkodás, mely többnyire jogbitorlássá fajul.”²⁷

Megfontolandó a kérdés: a forradalom utáni konzervatív mozgalom felíveléséhez mennyiben járult hozzá az a felismerés, hogy az etnikai alapozású újjáalakítási tervekkel folytatott polémia – végső soron hamis vita. Metternich állapítja meg ezt egyik Hartighoz írott levelében: „Ön kifejezte kívánságát, hogy megismerné nézetemet Palacký írásáról. Ezt egyetlen szóval kifejezhetem. Az ügy csak tünete a helyzetnek, amelybe birodalmunk belekényszerült. Tünetek ellen harcolni: e feladat sehová nem vezet [...]”.²⁸ A konzervatívok szerint Ausztria létkérdése a magyar kérdés, amelytől a birodalom jövője függ: a föderációs tervekkel folytatott polémiák ezt az álláspontot segítettek tisztázni.

Források és irodalom

- Andics Erzsébet, *Metternich és Magyarország*, Budapest, Akadémiai, 1975.
- Antioche, le comte Adhémar d', (1880) publ., *Deux diplomates. Le comte Raczyński et Donoso Cortès, marquis de Valdegamas. Dépêches et correspondance politique 1848–1853*, Paris, E. Plon, 1880.
- [Eötvös József,] (1850) *Über die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Österreich*, Pest, Hartleben, 1850.
- Eötvös József, (1993) *Az 1848-iki forradalom története – Müncheni vázlat*. S. a. r., bev., jegyz. Gángó Gábor. (Eötvös József történeti és állambölcseleti művei [1.]), Budapest, Argumentum, 1993.
- Gángó Gábor, (1995) szerk., bev. tan. mutatók, *Eötvös József könyvtára – Die Bibliothek von Joseph Eötvös*, (Budapest), Argumentum, 1995.
- Gergely András, (1990) 'Liberalizmus és nemzet. Eötvös József és a Habsburgok az 1840-es években', in *Világosság* 31 (1990/1.), 1–8.
- [Hartig, Franz Graf,] Zurecht, Gotthelf, (1851) *Nachtgedanken des Publicisten* – –, Leipzig, Friedrich Fleischer, 1851.
- Hartig, Franz, (1923), hrsg., Einl., *Metternich–Hartig. Ein Briefwechsel des Staatskanzlers aus dem Exil 1848–1851*, Wien–Leipzig, Wiener Literarische Anstalt, 1923.
- Magyarország története* (1987) 1848–1890. (6.) I–II. Második, javított kiadás. Főszerk. Kovács Endre. Szerk. Katus László. (Magyarország története tíz kötetben. Szerk. biz.: Pach Zsigmond Pál, a szerk. biz. vezetője, Andics Erzsébet, Berend T. Iván, Elekes Lajos, Ember Győző, Hanák Péter, Kónya Sándor, Kovács Endre, Köpeczi Béla, Lederer Emma, Liptai Ervin, Mályusz Elemér, Mátrai László, Mérei Gyula, Mucsi Ferenc, Nemes Dezső, Niederhauser Emil, Pamlényi Ervin, Ránki György, Sinkovics István, Szabad György, Székely György, R. Várkonyi Ágnes, Vass Henrik, Zsigmond László, Glatz Ferenc, a szerk. biz. titkára.), Budapest, Akadémiai, 1987.
- Metternich-Winneburg, Clemens-Lothar, Fürst, (1959) *Lettres inédites du Prince de Metternich au Baron Hübnér 1849–1859*. Texte publié et introduit par A. C. Breycha-Vauthier. Traduit de l'allemand par Constantin de Grunwald. (Mémoires du Prince de Metternich, Chancelier de Cour et d'Etat. Tome quatrième.), Paris, Les Éditions Hérn Javal, 1959.
- Oltványi Ambrus, (1976) 'Egy pálya tükre – levelekben', in Eötvös József, *Levelek*. Szerk., az idegen nyelvű leveleket ford., előszó, jegyzetek Oltványi Ambrus. (Eötvös József művei. Szerk. biz. Fenyő István, Illés Endre, Pándi Pál, Sőtér István, Wéber Antal.), (Budapest), Magyar Helikon, 1976.
- Palacký, František, (1866) *Österreichs Staatsidee*, Prag, J. L. Kober, 1866.
- Palacký, František, *A huszitizmus története. Tejezetek a cseh nemzet történetéből*. Vál., jegyz., utószó Benedek Gábor, Ford. Benedek Gábor, Farkas Géza, Holka László. (Clio. Klasszikus történetírók.), Budapest, Európa, 1984.
- Prokesch-Osten, Anton, d. Ä. (1881)–Gentz, Friedrich–Metternich, Klemens, *Aus dem Nachlasse des Grafen Prokesch-Osten. Briefwechsel mit Herrn von Gentz und Fürsten Metternich*, I–II. Wien, Carl Gerold's Sohn, 1881.
- Szécsen Antal, (1851) *Politische Fragen der Gegenwart*, Wien, Jasper, Hügel & Manz, 1851.
- Thallóczy Lajos, (1901) *Gróf Szécsen Antal*. (Különlenyomat a „Századok” 1901. évi folyamából.), Budapest, Athenaeum, 1901.
- Varga János, (1981) 'Megye és haladás a reformkor derekán (1840–1843)', in *Somogy megye múltjából. Levéltári Évkönyv* 12. Kaposvár, 1981.

Jegyzetek

¹ 'Emlékbeszéd báró Eötvös József felett', Trefort-gyűjtemény, Főapátsági Könyvtár Kéz-irattára, Pannonhalma, 10a H 1/1., 8. [a.], emendált szöveg. A gyűjtemény kutatását az A.1454/IV./98. sz. OKTK-pályázat keretében végzem. A Trefort-hagyaték feltárásához nyújtott segítségét ezúton köszönöm Ásványi Ilonának, R. Várkonyi Ágnesnek és Várszegi Asztriknak.

² Trefort-gyűjtemény, 10a H 1/2. A kéziratról említést tesz: Szabad György, 'Kijózanítás és illúziókeltés', in *Magyarország története 1848–1890*, 1987., I., 494.

³ Appel – Geringer Károly bárónak, Pest, 1851. február 23. és Geringer Károly báró –Appelnek, [Pest,] 1851. február 27., MOL Abszolutizmuskori Levéltár, D 51 449/1851. Köszönöm Deák Ágnesnek, hogy az iratokat rendelkezésemre bocsátotta.

⁴ Varga 1981, idézi Gergely 1990., 2. skk.

⁵ Vö. Oltványi 1976., 21. és Gergely., i. m. 3.

⁶ Vö, Gergely i. m., 2.

⁷ Eötvös 1993., 26.

⁸ MOL Abszolutizmuskori Levéltár, D 51 449/1851.

⁹ Prokesch–Osten 1881, II., 321.

¹⁰ Donoso Cortès, marquis de Valdegamas – Athanasa Nalecz Raczyński grófnak, Drezda, 1849. szeptember 30., in *Antioche* 1880., 113.

¹¹ Clemens Lothar Metternich-Winneburg herceg – Franz Hartig grófnak, Brüsszel, 1850. április 4., in Hartig 1923., 53.

¹² Clemens Lothar Metternich-Winneburg herceg – Anton Huebner bárónak, Bécs, 1853. május 15., in Metternich 1959., 174–175.

¹³ Clemens Lothar Metternich-Winneburg herceg – Franz Hartig grófnak, Brüsszel, 1850. április 4., in Hartig, i. m., 51.

¹⁴ Trefort-gyűjtemény, 10a H 1/2., 1. f. [b.]

¹⁵ I. h., 1. f. [a.]

¹⁶ A mű megjegyzetelt példánya Treforté volt és Eötvös könyvtárában fennmaradt. Gángó 1995., 344. sz. tétel.

¹⁷ Trefort-gyűjtemény, 10a H 1/2., 1. f. [a.]

¹⁸ Franz Hartig gróf – Clemens Lothar Metternich-Winneburg hercegnek, Bécs, 1850. május 29., in Hartig i. m., 62.

¹⁹ MOL Abszolutizmuskori Levéltár, D 51 449/1851.

²⁰ Thallóczy 1901., 21–22.

²¹ Andics 1975., 308. skk.

²² Szécsen 1851., 14., 34.

²³ Franz Hartig gróf – Clemens Lothar Metternich-Winneburg hercegnek, Bécs, 1849. december 27., in Hartig i. m., 37.

²⁴ Hartig 1851b., 131.

²⁵ Palacký 1866., 36–37.

²⁶ Eötvös 1850., 17.

²⁷ Palacký 1984., 178.

²⁸ Clemens Lothar Metternich-Winneburg herceg – Franz Hartig grófnak, Brüsszel, 1850. január 29., in Hartig 1923., 44.

THE SPIRITUAL EUROPE OF ITALIAN LIBERALISM

Márton KAPOSI

The ideas of Italian liberal theoreticians and politicians link up with the idea of the unification of Europe at two significant and antagonistic points. Some of the ideas are negative: Europe *cannot be* organized into a closely unified system of states because it is only in accordance with their possibilities and on the basis of their own decisions that the countries of Europe, different in terms of their development and variously homogeneous or heterogeneous with regard to their internal conditions, participate in the various organizations, cooperations of the continent and, therefore, all other efforts concerning that should be received with great caution. The other group of ideas, on the other hand, is positive/affirmative: Europe, especially its Western half, has been displaying a *fairly high degree of unity* in the field of culture and spiritual/intellectual life despite the obvious diversity, which does not restrict the cultural autonomy and the possibility for development of individual nations or units of other kind, and, at the same time, promotes their positive interactions; therefore, this dynamic state of things, never without problems and sometimes burdened with extreme contrasts, *should be maintained*, indeed, it *should be advanced*, with the autonomy of the parts respected and new circumstances taken into consideration. Politics and culture contain different possibilities for integration; those of culture are less violent and more comprehensive, and it is far enough from becoming a catalyst of significant homogenization and uniformization.

Italian liberalism, particularly with regard to its theoretical foundations, is a *finely elaborated system of ideas*. Its most important spiritual origins, hardly differently from English, French or German liberalism, include the humanism of the Renaissance, the Calvinist version of Reformation, the rationalism of Cartesianism and the Enlightenment, modern natural law, the Kantian idea of morality, the liberty and equality of the French revolution, the dialectics of Hegel, that is to say, all that have been formulated in any form concerning the autonomous individual, liberty, progress and the initiative of the new from the most progressive ideas of five

hundred years.¹ Its founders and explicators have been active in various fields of intellectual life, their sensitivity to different problems favourably contributing to the enrichment of the system of ideas; their work, put together, eventually embraced the whole of social life, and they were able to approach the most specific problems with adequate sensibility and expertise. The doctrines of liberalism were elaborated by writers (Vittorio Alfieri, Ugo Foscolo, Alessandro Manzoni, Giacomo Leopardi), journalists and political theorists (Pietro Verri, Vincenzo Cuoco, Annibale Santore di Santarosa, Giuseppe Mazzini), lawyers (Gian Domenico Romagnosi, Cesare Beccaria), economists (Melchiorre Gioia, Vilfredo Pareto), and philosophers (Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti, Bertrando Spaventa). This is how the comprehensiveness and efficiency of the conception and the great impact it had made in the nineteenth century was commented on by Benedetto Croce, the great later theoretician of the movement: Even if it had weaknesses, these "were inseparable from the very value of the demands that were being made and the institutions for which they asked, and they did not lessen the substantial nobility of the liberal movement, its potent moral efficacy. This was irradiated by poetry, armed by logic and by science; it turned early to action and prepared for conquest and dominion. Poets, theorists, orators, publicists, propagandists, apostles and martyrs bore witness to the profound seriousness of that ideal..."² Eminent politicians (Camillo de Cavour, Silvio Spaventa, Giovanni Giolitti) achieved excellent practical results following the basic principles of liberalism, and indeed, until the collapse after World War I, the colourful system of ideas of liberalism proved to be the best principled guideline for efforts to advance Italian development. In many respects, this was the case during subsequent periods: it was able to emerge from crises during the fascist era and after World War II and, having renewed, offered theoretical basis for further social progress.

Italian liberalism has always formulated its main principles and defined its basic values using *the best of European culture* as a starting point, and it has practically never changed this orientation. The idea of *progress*, always high in its *system of values*, helped the ideation of two of the greatest problems of the Italian peninsula, namely the difficulties of the separate status of its parts and the increasing failure to keep up with those ahead in progress. First during the Renaissance, Italy was after a time lagging long behind the most developed countries of Western Europe, and the awareness of this backwardness, this experience of lagging behind inspired the liberals to advocate both *social progress* within the regions and the *unification of Italy*. (The importance of social progress was realized and supported even by the federalists, who opposed unification.) Its followers regarded unification as the most important condition of progress and pointed to the leading countries of Europe when outlining the vision of a future Italy, lead by a state built in accordance with liberal ideas. Although Italians did not want to see their country, unified through hardships, and with the process not yet complete, as a more or less restricted member of a larger integration,

the idea that *their high level culture should not be isolated* from cultures of other countries, even from those greater and stronger than their own, was not alien to them.

Elaborated in detail during the *Risorgimento* and developed further later, the theory of Italian liberalism, both with respect to its *orientation* basis and with respect to *the contents of its principles*, regarded itself as *part of a culturally virtual Europe*. In addition to a number of its significant representatives (Giovanni Amendola, Adolfo Omodeo), its two greatest twentieth-century theoreticians (Benedetto Croce and Guido De Ruggiero) directly and emphatically expressed this in their various basic works, not to mention their innumerable shorter writings. In one of his chief works, *The History of European Liberalism*, published in 1925, during the first great crisis of liberalism, which coincided with the strengthening of Italian fascism, De Ruggiero has a chapter on the development of Italian liberalism. In 1932, Croce published his *History of Europe in the Nineteenth Century*, which he dedicated to Thomas Mann, and in which, apart from presenting the events, he also raises a monument to the golden age of liberalism. The other great work of De Ruggiero, *The History of Philosophy* (from 1918, in fifteen volumes), very consciously traces the history of European thought. As a literary historian, Croce set out to defend Goethe's notion of *Weltliteratur* at the time of World War I, and went on in 1927 to chiefly interpret it theoretically as the organic unity of what is best in national literatures. He documented it in his two volumes of essays, *Poetry and Not Poetry* (1923) and *Antique and Modern Poetry* (1941), bringing together in them great authors of different ages and different nations from Homer to Carducci, including the Greeks, Romans, and modern Europeans, not omitting even the representatives of smaller nations like the Norwegian Ibsen. He firmly believed that "the literature of the nineteenth century is to a great extent unified, not only in terms of criticism and taste, but also with regard to states of mind and modes of expression, whether the writers are French, German, English or Italian."³ It was not without reason that Piero Gobetti, whom Croce never liked, said the following, "Croce is the most perfect European type brought to surface by our culture after the disastrous attempts of the *Risorgimento*."⁴ All the *maestro* could do in his old age was reformulate the programme of the Partito Liberale, and lead the party for years as its president. The younger De Ruggiero followed with avid attention the idea of the unification of Europe emerging in various ways after World War II; in 1946 he became the theoretical adviser of the journal *La Nuova Europa*.

The *system of ideas* and the precisely formulated *system of values* of Italian liberalism on the whole have been from the beginning *consistent with the ideal of a Europe, loosely united on a cultural basis*. Itself struggling with the restrictions of the old order, liberalism in its earlier stages, urging bourgeoisie-type progress and wishing to unite anti-feudal forces, did not want to discourage individuals or groups ready to cooperate for progress; later other, historically developed impeding factors (relative backwardness, crisis of liberalism, fascism, strong political left) obliged it to opt for looser cooperation instead of tight integration, partly lest it should frighten off its potential

allies, partly – and more probably – as an attempt to evade the powers that wished to restrict it. It was only with the left that liberalism refused to cooperate; between the two world wars it turned down both the approach of the “liberal revolution” (*rivoluzione liberale*) (Piero Gobetti) and the alliance with “liberal socialism” (*socialismo liberale*) (Carlo Rosselli, Guido Calogero, Aldo Capitini), and after World War II it tried to keep its distance from social-liberalism (*socialliberalismo*) (Norberto Bobbio, Piero Calamandrei) the transformed version of the latter; it never had any connections with the communists.⁵

Its system of values, despite minor occasional modifications, has always been quite obviously expressive of the idea and requirement of relatively great autonomy. The scope and order of its values have hardly changed, rather the circle of their effectiveness has been enlarged or diminished by history. The repertoire of its values has always included individuality, freedom, historicity, initiative, progress and differentiated unity, indeed, these have always occupied the topmost places in the hierarchy of values, and other important values like authority, criticism, etc. have been allocated other levels in relation to them, and/or have been attached to them as new ones.

In the period of the *unfolding* of liberal ideas – from the beginnings to the relative consolidation of Italian unity – the top of the hierarchy of values was occupied by freedom and individuality, followed somewhat lower but inseparably from them by authority, morality; then initiative, autonomy, voluntary cooperation and progress. All this is excellently summed up by Bertrando Spaventa in his *Principii di Etica*. Guido De Ruggiero wrote about it during the first great crisis of liberalism in a somewhat nostalgic retrospect in the following way: “For us, the men of to-day, any confidence in the vitality of the forms and institutions created by Liberalism in the course of its development depends upon the conviction that represents an imperishable value, because identical with the value of that spiritual activity which develops out of itself and draws from itself its laws, its standards, and its destiny. Even if the historical and contingent manifestations of Liberalism must pass away, this fundamental conviction gives us full assurance that freedom can never lose the power of creating for itself new paths, new forms, and new institutions. We see by experience that in every branch of human activity freedom is an essential condition of development and progress. Without freedom, religious faith degenerates into a paralyzing and servile submission; science congeals into dogma; art shrivels into imitation; the production of economic wealth declines; and the life of human society sinks to the level of animal society. Freedom is an expansive force, differentiating itself and propagating itself in its effects, to each of which it gives a tone of novelty and originality, which is the tone of the spirit, the distinctive mark of the individual.”⁶ The autonomous individual is controlled by his own moral conviction, indeed, the latter causes him to understand and accept the public interest represented by the state and effected by politics.

In the *second* major period, during the crises between the two world wars, this system of values was modified a *little* only. Freedom continued to take first place; nor did individuality, activity, progress, and agreement based on interaction slide lower; the change was manifest rather in that, with the repertoire of values slightly increasing, new values were included and given characteristic places, each set next to an older one, as if for its *corrective complement*, to limit in a way its negative content interpretability. Thus critique was paired off with freedom and individuality, balancing with activity, preserving traditions with historicity, the refusal of antagonisms and extremes with differentiated unity. Moral value received greater emphasis, but authority, previously so highly thought of, was so devalued that it nearly became a negative value. This view is expressed in a concentrated form by Croce's book of essays *Etica e politica* [Ethics and politics]. This liberalism, taking a better account of challenges, is really aptly described by his statement that "this doctrine goes beyond formal theory of politics and, in a certain sense, even beyond the formal theory of ethics; it coincides with a complete idea of the world and of reality."⁷ The liberals of this age took special care to separate their position both from narrowly pragmatic politics and from ideas of freedom proclaimed by fascism or by the socialist left.

The liberal view of values in the *third* great era, during a few years following World War II *was changed perceptibly* but not fundamentally. In these years, unlike during the twenties and thirties, not only the destructions of a similar war and the dictatorship of fascism had to be responded to, but the consequences of an even more destructive war, the aftereffects of fascism, and the drastic division of the world in general and Europe in particular were there to cope with. That is why humanity was formulated as a primary value requirement, differentiated unity was given a greater emphasis, freedom, progress, individuality and so on following only after them. This rearrangement of values was importantly complemented by a change which meant that emphases shifted within compound values. In connection with freedom, it was stressed that it is born through hardships, at the cost of many contradictions, but still it will eventually win. Individuality began to have its intrinsic values and its immense possibilities highlighted. An even greater emphasis was placed on the progressive effects of antagonism, and on the fact that opposition, through the challenge within it, plays an important role in bringing the good, the positive to the surface. This is clearly set forth by De Ruggiero in his book of essays entitled *Il ritorno alla ragione*. In 1947, he summarized this same system of values in direct relation to Europe when commenting on the excellent international conference in Geneva on the spirituality of Europe. To the question "What is left of the European spirit?" asked by the Italian speaker, the literary historian and aesthete Francesco Flora, he gave the following belated answer: "Flora's lecture reminds us of his name: this is the Humanist spirit. This is the name whose meaning has not narrowed to literalness, but has retained its universal meaning as in Herder's work. Indeed, Europe is the part of the world that has realized man in the fullness of his capabilities, with his great intrinsic tensions,

with the perennial effort to surpass himself. Man, who unites more souls in his soul: that of Odysseus, ruled by an unquenchable thirst for the new, the unknown, and also that of the farmer who is firmly tied to his land; man, who creates and destroys empires in the name of the freedom and unrestrictability of individuality; man, who is the creator of science and the martyr of faith; the merciless critic of appearances and a dreamer who realizes his dreams; an atom that makes a crowd by mixing with the other atoms, and a thought that sets him apart and distinguishes him within the crowd of atoms; a creature, capable of sinking into the deepest misery and ignominy, and of rising by its own self because the secret of his innermost is the ideal of goodness, greatness and dignity, which he never denies. This and many other things can be said; man is the unity of all these antagonisms because, not allowing himself to be defeated by them, he rules them, transforming them into the elements of power, development and human progress."⁸ Despite all his antagonisms and questionability, man, still capable of the best, was expected to re-humanize the European spirit, to preserve the spirituality of Europe unified in its variety.

Philosophical tradition played a significant role in outlining the intellectual horizon and elaborating the basic principles of Italian liberalism, and a number of *dialectical* thinkers cooperated actively in its reformulations, thus as a system of ideas, it has always been characterized by a considerable susceptibility to *antagonism, diversity, openness, and progress*. This is what Croce had to say about it: "In reality, in it is reflected all the philosophy and religion of modern times, centred in the idea of dialectics, that is, of development which, by means of the variety and conflict of the spiritual forces, continuously enriches and ennobles life and imprints upon it its unique and complete meaning. This is the theoretical basis for the attitude of trust and favour which the liberal doctrine shows in practice toward all manner of tendencies. Rather than set limits and checks on these tendencies and rather than subject them to restrictions and repression, the liberal doctrine offers an open field so that they may complete among themselves and co-operate in harmonious discord."⁹ On the other hand, liberalism clearly and openly distanced itself from fascism and socialism *politically*, from fanatic religiosity and Marxism *ideologically*, from positivism, pragmatism, and actualism *philosophically*, from classicism that rigidly follows traditional forms and from avant garde that breaks up existing forms *artistically*; in general, from formalistic following of traditions, from future cult of the futuristic variety, and from all kinds of eclecticism. It was able to clearly distinguish *organic co-development, a fruitful system of challenges and interactions* from eclectic co-existence. The liberals saw the spiritual greatness and humanizing influence of Europe precisely in the mutual development based on interaction. "Clearly", Croce wrote in 1930, "the sense of history and the European feeling are one; since the richest and noblest history of mankind has been condensed into what we call historical Europe. Europe has created the liberal ideal and undertaken the calling to create and spread culture; it is impossible to see the history of any nation or state in Europe except as understood

and meaningful within the framework of the great European life-organism. Even the world war itself, rather than accentuating the differences, fundamentally revealed this common European humanity: the common virtues, deficiencies, crimes and problems. If we deny history, we shall have to deny Europe, too, if we want to be consistent – but that is a consistence we can admire in the peculiar logic and reasoning of an insane mind.”¹⁰ The humanizing and assimilating effect of Europe was made possible, besides the universal content of its well-developed values, by its diversity, variety, its culture capable of representing universal values in a number of ways because in this way, on the one hand, it offered various kinds of possible links to those wishing to join and innovate, and, on the other, it allowed the surplus it received from the new member to retain its relative autonomy and this, incidentally, prevented it from becoming one-dimensional. That is how Europe has become, despite the damaging effects of dictatorships attempting to make it homogeneous, a continent of great varieties and sharp contradictions.

The way the liberals saw it, even the greatest crises were unable to break this unity of Europe, manifest in its diversity and especially in its spirituality. In 1932, Croce called attention to the misleading nature of the difference between the political image and the cultural image. Whoever compares the political maps of Europe before and after World War I, will at first see two different Europes. “But he who instead passes from what is external and secondary to what is intrinsic, and seeks for the passions and acts of the European soul, at once mentally sets up the continuity and homogeneity between the two Europes so diverse in appearance, and if he looks closely, without letting himself be put off by these superficial impressions, he finds in the two aspects the same features, even if after the war and what has followed it they are somewhat sharpened.”¹¹ Nevertheless, the spiritual unity of Europe can be preserved, although with difficulties.

After World War II, although it was impossible to conceive Europe as united or to hope for a development based on a more profound and hidden continuity, Italian liberals continued being optimists for a while. De Ruggiero did not accept the view of Jean M. De Salis, who said in 1946 that, as predicted by Alexis de Tocqueville, Russians and Americans, these two great peoples were developing on opposing bases and in different directions, and that indirectly jeopardized the unity of Europe; the Russians were especially dangerous because they were pulling away from European values with an increasing speed.¹² The Italian philosopher, however, was confident that a break could be avoided and hoped that Europe would not go through with this process of being divided into two, which had, to some extent, started in the world between the two wars, and began in earnest in Europe after World War II. “The thesis of De Salis”, he argued, “wants to alienate the East, one of its components, from Europe. However, viewed in this way, the West further loosens connections because it is also alien and has already broken the ties. However, the East is to some extent contained in the West: the issues concerning the masses, the state, sociability

[*Geselligkeit*], and justice are raised within the very bosom of individualism and liberalism. And the East also contains the West in a sense: the breaking up of the crust of age-old customs, the incipient industrialization and the rise of nations all mean that the East is also beginning to feel the stimulating effects of criticism and freedom. It was the European spirit that created the historical situation where it boldly undertook to draw these opposing elements into its own sphere of operation, and this will survive permanently only as long as, transcending the temporary lunar eclipse of the present, it regains its viable role as synthesizer."¹³ This would still seem reasonable soon after the war, although later even liberalism itself did not have such a great role in keeping the idea of European unity on the agenda. *Rapprochement* and partial unification, according to liberals, could be attempted in the field of intellectual life only, claimed Francesco Flora in his lecture at Geneva. "What it actually is about is not that we should create a gigantic nation, a Europe, which will be similar to a giant Switzerland, with all its various languages and traditions united in a new national consciousness, as against the communities of other peoples. What we rather have here actually is that in the present historical circumstances we should create a federation, which would strive, with all its spiritual and practical strength, to realize the principles of humanism that form the roots of the European spirit, and this can only be the principle of the universality of the spirit."¹⁴ European culture then could go on and radiate its unifying influence to other parts of the world as well.

When, however, during the years after the Cold War, political *détente* brought at least some kind of unification of Europe within a possible distance, Italian liberal politics played a significantly smaller role in shaping the life of the country than earlier, indeed, the ideas of liberalism exerted their influence rather more indirectly and less powerfully. It was then that *social liberalism* gained a somewhat more important role, although even now without collaborating with the liberals; struggling for democracy, social liberalism emphasized values that liberals had always held in great esteem, such as progress, openness, diversity, tolerance, as well as democracy, which provided these with a basis and an adequate framework (Norberto Bobbio, Piero Calamandrei, Giovanni Sartori). Neither was liberalism, objectively speaking, so far from social liberalism since with the historical conclusions drawn and the new situation assessed, it may have become more rational and perhaps more skeptical, but it never abandoned the idea of the necessity to develop culture to an extent never before proposed.¹⁵ With regard to the latter, liberalism was already linked only indirectly to the idea of strengthening the spiritual unity of Europe, but fortunately, its intention met the recent tendency of international *détente* that supported the "free flow of ideas" (the third "basket" of the Helsinki Agreement). Indeed, as if history wanted retrospectively to justify them and at the same time teach them a lesson, the liberals were not alone even with their program of refusing economic and political unification because some of the forces on the left held the same views. Emanuele Severino, for example, who was inclined to anarchism, insisted that although Europe might per-

haps be unified *economically*, unification seemed quite impossible politically.¹⁶ The politics of Italy, however, were never significantly disturbed by these objections. She became the member of every economic and political association that united certain countries of Europe in closer union on whatever grounds, such as the European Movement (1948), the *Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier* (1951), the European Economic Community (1957), the European Community (1967), and, finally, the European Union (1983).

The representatives of *social liberalism*, who learnt from the liberals to respect individuality and autonomy, and from the socialists the importance of taking circumstances into consideration¹⁷, were not disinclined to the unification of Europe, which had started *on a number of levels*. In 1989, that is, six years after the birth of the European Union, Norberto Bobbio regarded the first steps of political unification, indeed, participation in the worldwide integration as *not completely without problems* but nevertheless *positive* in a number of respects because he thought that various practical problems could be best solved on various levels of close international cooperation. "Europe has taken a step forward," he said in an interview, "so now we are both Italian citizens and European citizens, although not completely so because we elect a [European] parliament of very limited powers. If we are indeed convinced that the great issues of justice are international, we should have the citizens of the world elect the representatives of the United Nations," but he added that the problem is far from being solved at that level. "I mean what lawyers have so far called citizens' rights is limited to national citizenship since international citizenship does not exist as yet."¹⁸ It is indeed not with respect to the universal rights of citizens that the European Union has been most successful.

The order of importance in the scale of values of social liberalism, gaining increasing importance since the sixties, is different from that of liberalism. Democracy comes first, followed by justice, then by issues of publicity, and culture also has an important place next to these. The proportion of national autonomy and international integration depends on the conditions. They regard the economic and political integration of Western Europe necessary to a certain degree, but insist on caution and circumspection with regard to the extent of its realization. As regards to spiritual and/or intellectual unification, they think in terms of the "spirit of Helsinki". All this is clearly summed up in some of Bobbio's works (*Le ideologie e il potere in crisi, Liberalismo e democrazia*).

Our time is primarily characterized, says Severino, by the increasingly perfect organization of technological processes and by a gradual reduction of traditional ideologies. This tendency met with strong resistance in Italy, but it has not stopped.¹⁹ Social liberalism has also spoken up against the great extent of technicization and economization. Norberto Bobbio, for instance, did not approve that liberalism during its transformation should give in to the pressure of economization instead of widening democratization. "While the marriage of socialism and liberalism has so far been

as noble as it has been ephemeral, the increasing identification of socialism and liberalism is an undeniable fact."²⁰ It is at this point that both liberals and socialists could link up to the tradition, last emphasized during World War II particularly by the liberals, that demands the development of democracy as well as, in connection with that, the cultural and ideological education of the masses, the development of their sense of reality, and of their openness to diversity.²¹ This can be one important guarantee that national cultures will not close down on themselves, and European spirituality will be able to exist and work, and not only on the level of the elite.

Thus the idea of the spiritual unity of Europe was not forgotten even after liberalism had been pushed to the background; it was merely less frequently mentioned, and *more direct and practical forms* were employed, not without the influence of liberalist ideas, which were present as subterranean streams, to realize it as best as possible. Its new advocates were attempting to make the best use of the possibilities offered by national frameworks to bring the cultures of European nations closer to one another. A number of new tendencies were favourable for this effort: ideological critique was becoming less pointed, militant philosophies were losing ground, tolerance was gaining space, interest in international achievements was increasing, etc.²² From the two-hundred-year-old tradition of liberalism the deeply rooted ambition started to be more effective, supported by social liberalism, too, to be *open to everything that is new and different* and to accept all the important achievements the world can offer (and for us it is easiest to accept *European achievements*).

The openness and susceptibility to the new of liberalism has been exerting its advantageous influence since the turn of the century, and in addition to the spontaneity of development, its inspiration also greatly contributed to the fact that Italian culture has become so colourful that in its own individual way it *reflects the intellectual panorama of the whole continent*. This kind of inspiration, although hidden, has been even more intensively effective since World War II. Italian intellectual life soon saw the appearance of new aspirations that expressed the wish to belong, and the fact of belonging, to what is the best in the world. The ability to adapt and create, and the effective operation of the intention to achieve fullness and organic unification is well indicated besides, naturally, a lot of other things, by the speed with which two *complex* intellectual movements, capable of providing the whole history of culture with a unified perspective, gained importance. These two movements were *hermeneutics*, connecting past and present, and the *postmodern* perspective, comprehending a concretely interpreted present together with an up-to-date future. Gianni Vattimo is an outstanding representative of both. It is not necessary to appreciate the achievements of contemporary Italian art in this respect.

In addition, colourful *practical everyday work* is also in progress, which will reveal the *past* of Europe in detail as well as analyze and assess with the necessary concreteness the *possibilities of the future*. The research of the past is well exemplified, on the one hand, by the huge documentary and translated literature and, on the other, by a

number of series, such as "Europa delle corti", that present scholarly works specializing in the past of the continent. The exploration of the future is exemplified by research institutes studying the future of Europe, such as the Institut International d'Études Européennes "Antonio Rosmini" in Bolzano. Of course, the paradigm of cultural heritage in itself does not guarantee a short cut to up-to-date European spirituality, but it will point to the general direction.

Two score years ago a group of European countries set out on the way of increasingly close and wide economic and political integration. Europe did not lose its complicated spiritual unity it had taken centuries to develop even during the decades of its division. Its *high culture* has been shaping even recently according to the natural dialectics of autonomy and interaction, of the local and the universal, of preserving traditions and modernizing. On the other hand, modern practical life, the narrow-minded pragmatization of everyday existence has resulted in the rapid development of a *subculture* that can make all Europeans, indeed, anyone in the world who allows this to happen, identical on a very low spiritual and intellectual level. There is the quite real danger of this subculture becoming so popular and powerful that it will substitute the European spirituality defended by the liberals. One may treat the spiritual Europe of Italian liberals as a memory to be recalled with nostalgia; it may be interpreted as a virtual entity difficult to conceptually grasp; it may be regarded as an impossible and distant aim; and it can also be seen as a *memento* reminding us of the need to save the high culture of Europe and its inherent, millenium-old spirituality, and of the importance of developing it further in many possible ways; at the same time, it also alerts us refute in an adequate form and to the proper extent the overunified subculture because if European spirituality is united in terms of that, it will be a rare occasion that we can welcome on our continent, quoting the Hungarian poet Attila József saluting Thomas Mann, "one European among the whites."²³

Notes

¹ G. De Ruggiero: *The History of European Liberalism*. Translated by R. G. Collingwood (Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1927), pp. 13–32.

² B. Croce: *History of Europe in the Nineteenth Century*. Translated from the Italian by Henry Furst (London: George Allen & Unwin Ltd, 1934), p. 17.

³ B. Croce: *Letterature mondiale*. In: *I Quaderni di Gaia*. [Vol.] 9. (1995). p. 116.

⁴ P. Gobetti: Croce oppositore. In: *Opere di Piero Gobetti edite ed inedite*. [Vol.] 3. *Opere critiche. Parte I. Arte, religione, filosofia*. [Torino], Baretta, 1927. p. 173.

⁵ E. Garin: Prefazione [al volume di G. De Ruggiero: *Storia del liberalismo europeo*]. Milano, Feltrinelli, [1962]. pp. XVIII–XXVI. – P. Anderson: The Affinities of Norberto Bobbio. In: *New Left Review*, 170. (July/August 1988.) pp. 14–17.

⁶ G. De Ruggiero: *The History of European Liberalism*. pp. 434–435.

⁷ B. Croce: Liberalism as a Concept of Life. In: *Politics and Morals*. Translated from the Italian by Salvator J. Castiglione. London, George Allan and Umwin Ltd., [1946]. p. 78.

⁸ G. De Ruggiero: L'unità dello spirito europeo. In: *Janus Panmonius*, 1947/4. pp. 561–562.

⁹ B. Croce: Liberalism as a Concept of Life. p. 79.

¹⁰ B. Croce: Antistoricismo. [Antihistoricism.] In: *Ultimisaggi*. Bari, Laterza, 1935. p. 256.

¹¹ B. Croce: *History of Europe in the Nineteenth Century*. p. 352.

¹² Lecture by J. M. de Salis in Geneva on September 5, 1946. In: *L'esprit européen*. Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1947. pp. 98–101.

¹³ G. De Ruggiero: *L'unità dello spirito europeo*. p. 559.

¹⁴ Lecture by F. Flora in Geneva on September 3, 1946. In: *L'esprit européen*. pp. 57–58.

¹⁵ U. Cerroni: Verso un nuovo pensiero politico. In: *Socialismo liberale*. (A cura di G. Bosetti.) [Milano], l'Unità, [1989]. pp. 128–130.

¹⁶ E. Severino: Che cos'è l'Europa? In: Severino: *La tendenza fondamentale del nostro tempo*. [Milano], Adelphi, [1988]. pp. 114–116.

¹⁷ U. Cerroni: Verso un nuovo pensiero politico. pp. 128–129.

¹⁸ Intervista a Bobbio "Adesso la democrazia è sola". In: *Socialismo liberale*. pp. 101, 102.

¹⁹ E. Severino: La tendenza fondamentale del nostro tempo e il senso del futuro. In: Severino: *La tendenza fondamentale del nostro tempo*. pp. 52–53.

²⁰ N. Bobbio: *Liberalismo e democrazia*. Milano, Angeli, 1985. p. 62.

²¹ P. Anderson: *The Affinities of Norberto Bobbio*. pp. 18–20.


²² N. Bobbio: *Profilo ideologico del Novocento*. [Milano], Garzanti, [1990]. pp. 239–244.

²³ Anton N. Nyerges: *Poems of Attila József*. Buffalo, NY, Hungarian Cultural Foundation, 1973. p. 170.

KELL-E OROSZORSZÁGNAK EURÓPA?

(Vlagyimir Szolovjov Oroszország és Európa viszonyáról)

FARKAS Zoltán

 oroszországban az elmúlt évtizedben többször is a viták középpontjába kerültek az identitástudattal, az identitás válságával kapcsolatos problémák, s ezek közül is a legélesebben a – mondhatni – „szokásos” kérdés: Hova tartozik, hova tartozzon Oroszország – Nyugathoz vagy Kelethez, esetleg mindkettőhöz? Joggal várhatnánk el, hogy a pro és kontra érvek tengerében a filozófia irányt mutasson. Csakhogy a Szovjetunió megszűntével az orosz filozófiai életen belüli ellentmondások is nyilvánvalóvá váltak. A szovjet rendszerhez kötődő filozófiai intézmények a peresztrojka időszakának viszonylagos pezsgését követően a lét és a nemlét határára kerültek. Paradox módon az átideologizált egyetemi részlegek érezhették magukat inkább biztonságban, mivel rájuk az oktatásban továbbra is szükség volt, míg a tudományos műhelyeket rejtő, de a pártapparátushoz kötődő tudományos intézetek ritkán kerülhették el a felszámolást. A strukturális gondoknál mélyrehatóbbak voltak a kutatások tartalmi tévútjai. Ugyanis az eredeti gondolkodók jelentős része a filozófia fundamentális problémái helyett olyan a hivatalos ideológia által kevésbé érintett, szaktudományos jellegű kérdések felé fordult mint a logika, esztétika vagy a filozófiatörténet. Ennek következtében az ontológia, az episztemológia évtizedeken keresztül nélkülözni kényszerült a jelentősebb kutatási eredményeket. Tovább tetézte a gondokat a nem marxista filozófusokkal folytatandó párbeszéd hiánya is. Egyesek úgy vélték, hogy a „szellemi élet megfagyott, a filozófia pedig gyakorlatilag halott Oroszországban” (Cipko, A.)¹. Társadalmi szempontból még súlyosabbnak ítélték a helyzetet, mivel a Szovjetunió lakosságát évtizedeken keresztül befolyásoló dogmatizmus és az erre épülő, az orosz történelmi hagyományokból is táplálkozó kollektívizmus ösztársadalmi tudati szinten is akadály volt a kötetlen gondolkodásnak. A társadalmi valóság és a politika által meghatározott társadalmi lét (ún. „szociális kreacionizmus”²) közti szakadék megtapasztalása is a totalitarizmust erősítette. Az autokratizmus, az elszemélytelenedés, az innováció iránti fogékonyság

hiánya, az eszme népek feletti hatalma független gondolkodásra, önálló véleményalkotásra és cselekvésre való képesség hiányát eredményezte. Ezek alapján természetesnek hat, hogy a már a peresztrojka idején megindult szellemi pezsgés a Szovjetunió 1991-es megszűnését követően tovább erősödött, s a vallásbölcseleti irányzatok reneszánsza köszöntött be. Az 1990-es évek első felében ezen irányzatok túlbujánzásának lehettünk szemtanúi, s ennek oka abban rejlett, hogy ezek a vallásfilozófiai elképzelések, rendszerek az egzisztenciális problematika iránti szenvedélyes érdeklődésükkel a szovjet totalitárius rendszer gondolati-reflektív meghaladásának lehetőségét villantották fel³. Ma már tudjuk, hogy a századforduló filozófiai megoldásai nem orvosolhatják az ezredforduló gondjait, s az általuk felvetett kérdések egy része is a történelmi feltételrendszer megváltozásával már aktualitását veszítette. Egyes problémák viszont mind a mai napig megkerülhetetlenek és megoldatlanok maradtak, mint pl.: Európához tartozik-e Oroszország? Kell-e és lehet-e civilizálni Oroszországot? Nyugat (= Európa) szolgálhat-e mintaként Oroszország modernizálásához? Milyen szerepe lehet, illetve kell, hogy legyen a hagyománynak és az egyháznak az ország talpra állításában?

Oroszország és Európa (Rövid áttekintés)

Mielőtt az orosz vallásbölcselet programadó személyiségének, Vlagyimir Szolovjovnak a fenti kérdésekre adott válaszait megkísérelnénk feltárni, vizsgáljuk meg röviden Oroszország és Európa kapcsolatának történelmi előzményeit s a XIX. századi politikai változások természetrajzát, hiszen maga Szolovjov is ezekre a kérdésekre kívánt hathatós megoldást nyújtani⁴. A Kelet és Nyugat (= Európa) közti viszonyt kezdetben legfeljebb vallási problémaként kezelték, ám a közhiedelemmel ellentétben nem 1054-ben, a schisma következményeként fordult egymás ellen a katolikus és az ortodox világ, hanem csak 1204-ben, amikor a keresztes lovagok elfoglalták Bizáncot. Addig orosz földön is szoros kapcsolatokat ápoltak a Nyugattal, gazdasági, kereskedelmi egyezségek és dinasztikus, házassági szerződések formájában. Bizánc elfoglalása, s a röviddel ezután bekövetkező mongol uralom Oroszországban egyaránt a Nyugattól, Európától való elzárkózást erősítette. Ekkortól kezdve egymás után jelentek meg a katolikusok elleni vallási vitairatok, ostromozva mind a kovásztalan kenyeret, megfojtott állatok húsát fogyasztó latinokat, mind egyéb – akár szláv – népeket (beleértve a lengyeleket is), s idővel a velük való érintkezést és kapcsolattartást is tiltották.⁵ A mongolok elleni küzdelem tovább erősítette a pravoszláv öntudatot, mely Bizánc 1453-as elfoglalásával, a cári cím III. Iván általi „átvételével”, illetve a „Moszkva harmadik Róma” elmélettel, ideológiával új távlatokat is nyert. Ettől kezdve már nem csak a Nyugattól való elzárkózás jellemezte az orosz politikát, hanem a mongolok, majd a Moszkvai fejedelemség által szétzúzott demokratikus hagyományok (pl. vecse) helyét a védelmi harcok során felváltó, majd teljességgel kisajátító állami hatalom mindenhatósága is. Ezt az agyoncentralizáltságot⁶ tökélyre fejlesztő IV. Iván, s az idővel őt

követő Romanovok korában a külső ellenséggel (lengyelek, törökök, svédek) folytatott harcok során a nemzeti és a vallási öntudat már nem az elzárkózás, hanem a nagyhatalmi jellegű politizálás felé mozdul el. Ekkor – a XVIII. századtól – válik Oroszország a pravoszlávok, az igaz keresztények védelmezőjévé. A nemzeti tudat erősödését, eufórikus magabiztosságát⁷ paradox módon az Oroszországot lerohanó Napóleon, illetve a felette aratott győzelem tudta megteremteni. Az egészséges nemzeti öntudat messianisztikus hivatástudattá nőtte ki magát, s képviselői az oroszokat Isten választott népének tekintették, pontosabban az egyedüli olyan népnek, amely képes az igaz hitet, az isteni tanítást másokhoz is eljuttatni, s valójában ez a legfőbb hitbéli és emberi kötelessége is. Ezen hivatástudat gyakorlása alól természetesen nem vonhatta ki, és nem is kívánta kivonni magát az értelmiség sem. Számukra alapvetően ez a kérdés úgy fogalmazódott meg, hogy hol jelölhető ki Oroszország helye, Európában vagy Ázsiában, esetleg a két kultúrkör keresztútján, vagy sajátyszerű, egyedi fejlődése folytán független mindkét világtól.

Az 1840-es évektől kezdve két, eszmarendszerét tekintve jól (céljait tekintve kevésbé egyértelműen) elkülöníthető álláspont – a szlavofil és a nyugatos – próbált meg a kérdésre egyértelmű választ adni. A vita rendkívül termékenynek bizonyult, az európai és a az orosz eszmék ritkán tapasztalható közvetlen szembesülésére adódott alkalom. A viták és irányzatok jelentősége nemcsak az egyik vagy másik oldalon felhozott érvek rendszerében, sokszínűségében rejlik, hanem abban is, hogy egyértelműen tudatosították az orosz társadalommal a változtatás igényét, elkerülhetetlenségét. Nem egyedül csak a nyugatosok, hanem a szlavofilek is megkerülhetetlennek tartották Oroszország modernizációját, lényegében csak a megvalósítás módját illetően voltak mélyreható különbségek elgondolásaik között. Az 1860-as évektől a pánszlávizmus terjedése folytán a nyugati civilizáció bírálata, annak elutasítása együtt járt a szláv népek küldetésének és testvériségének tudományos igényű magyarázat-kísérletével. A kezdetet Danyiljevskijnek az 1869-ben megjelenő Oroszország és Európa c. könyve jelentette, melyben a Nyugat (a nyugati civilizáció) hanyatlását már jóval Spengler előtt jövendölte. Sokan tagadták a civilizáció megszűnéséről szóló elképzeléseket, s a legharcosabb ellenzők közé tartozott Szolovjov apja, Szergej Mihajlovics is, aki a nyugatos irányzat képviselője volt.

A haladáshit és a szlavofilizmus bővületében

Apja, egyetemi tanulmányai révén maga Szolovjov sem kerülhette el, hogy számot ne vessen az orosz értelmiséget oly régóta megosztó kérdéssel. Igyekezett az univerzalizmus egyik legelszántabb képviselőjéhez méltán elfogulatlanul és a teljesség igényével megbirkózni a korszak tudományos és filozófiai irányzataival, hogy az összemérési és a sajátosan orosz elveket szerves egységbe forraszt hassa. Mindez együtt járt nála a XIX. század utópizmusába, a haladásba vetett hittel. Már első filozófiai írásában,

A nyugati filozófia krízise c. magisztrátusi dolgozatában is az élet értelmének megszál-
lott kutatójaként jelenik meg. De egyelőre kénytelen volt szembesülni a vallás és a fi-
lozófia válságával. A Hegelt követő filozófiai rendszerek, a materializmus, Schopen-
hauer pesszimista bölcselete, Comte és J.S. Mill pozitivizmusa mind az egyetemes
értelmebe, az emberbe vetett hit feladásáról tanúskodtak. Ugyanezt a pesszimizmust
érhette tetten az orosz filozófiai közeletben is, ahol egyrészt a pozitivizmus dogmatiz-
mussá vált, másrészt folytatódott a vallás és a materializmus erőtlen küzdelme.
Szolovjov a pozitivizmusnak mint dogmatikus rendszernek a bírálataival kezdte meg
elhárítani az akadályokat az alapvető metafizikai kérdések, és az általa helyesnek vélt
bölcseleti tevékenység előtt. Megcáfолhatatlan érvek, filozófiatörténeti adatok sokasá-
gával hangsúlyozta, hogy a filozófia reflektáló észtudomány, mely a személyes értelem
sajátja kell, hogy legyen, mert csak így válhat képessé a társadalmi meggyőződésektől,
paradigmáktól különböző, a tekintélyérvekkel is szembesíthető, ösztönös igazságok
felismerésére, kiformálására. Az értelem szerepének, létjogosultságának, az erőtlensé-
get árasztó dogmatizmustól való szükségszerű elhatárolódásnak, megszabadulásnak
igénye mellett csak a fejlődés gondolatára épülő történetfilozófiai elképzelései árul-
kodnak nagyobb elszántságról. Történelembölcseleti fejtegetései a létezés végső célja-
ként, sőt értelmeként az emberiség fejlődését, tökéletesedését határozzák meg.

A teljes tudás filozófiai elvei⁸ c. írásában (1877) a következőképp válaszolt fel tör-
ténetfilozófiai koncepcióját: Az emberiség mint eleven organizmus olyan immanens
jellegű változásokon kell, hogy átjusson, mely egy meghatározott kezdettől halad az
előre kijelölt végcél felé. Konkrétan három fejlődési fázison kell áthaladnia: Az első
szakaszban a részek önálló lét nélküli összessége dominál – az emberi lét ősi időszaka
ez, amikor is a teológia, a filozófia és a tudományok öntudatlan egységet alkotnak.
A második szakaszban az egyes részek már elkülönülnek egymástól, majd egymás ellen
küzdvé törekednek önállóságuk megtartására. Ez a kereszténység kora, amikor az egy-
ház mint „sacrum” különvált az államtól és gazdaságtól mint „profanum”-tól. Ez a
szétválás azonban már másképp valósul meg Keleten (ahol az erős állam maga alá tud-
ta gyúrni az egyházat) és másképp Nyugaton (ahol az egyház képviselte -amíg tudta-
az egység elvét). Nyugaton a politikai, gazdasági és társadalmi rend is szétvált, bár el-
cinte az állam és egyház egysége még fennmaradhatott. Az újkorban viszont már meg-
bomlott ez az egység, s ekkor az állam az egyházzal szemben támaszt keresett és talált
is, mégpedig a polgárságban. Ezt követően a polgári forradalmak által kitermelt pol-
gári államok még nem tudták beteljesíteni a történelmet, mert a polgári társadalom
osztályokra, majd ezek ellentétét, harcát követően személyekre „atomok”-ra hullott
szét. Ez az egyén egoizmusához, illetve szabadossághoz vezetett, s társadalmi szinten a
szocializmus eszméit hozta a felszínre, tudományos és filozófiai szempontból pedig a
relativizmuson felülemelkedni kívánó pozitivizmust. Szolovjov szerint eddig jutott
csak a fejlődésben Európa, illetve a Nyugat. Ám a fejlődés belső törvényszerűségéből
és logikájából adódóan be kell látnunk, hogy ha a Nyugat el is érte önálló tökéletes-
edésének csúcát, az emberiség egészére még komoly teendők várnak. Kell, hogy

legyen egy a részeken kívüli, azokon túli magasabb szintű rendező elv, mely ezeket a részeket szabad egységbe képes foglalni. Ezt bizonyítja az is, hogy a pozitivizmus időszakában is fennmaradt a filozófia és a teológia, amint a misztika és a művészet is, bármennyire is áhította pusztulásukat mind az állam, mind egyház. De honnan vehető ez a békéltető, egységesítő elv, mely a harmadik korszak vezérelvül szolgálhat? Az emberben nem érhető tetten, mert akkor nem keresné, s nem is tudná elveszíteni. A külvilágban, a természetben sem lehet, mivel ennek az az ember a legmagasabb rendű képződménye, márpedig ő ezt az elvet nélkülözi. Következésképp csakis az emberen és a természetén kívüli, magasabbrendű isteni szférában lelhető meg, s ez csak a kinyilatkoztatás által, egy közvetítő nép segítségével nyilvánulhat meg. Csakis általa teljesezhet be a történelem, születhet meg az egységes, összemberi organizmus.

Szolovjovnak ez a hegeli triászra emlékeztető metafizikai gondolatmenete szlavofil elemekkel párosul. Ily módon – mint a későbbiekben láthatjuk – Szolovjov elég ambivalens módon viszonyul a nyugat-európai bölcslethez: egyrészt kritikai ösztűzzel kívánja annak valóságtartalmát megkérdőjelezni, másrészt viszont nem tudja rendszere kiépítésekor nélkülözni sem. Egyes bölcselőktől és irányzatoktól csak egy-egy gondolatot ment át: így pl. Schopenhauer tanításában nagyra értékeli az akarat öntételezésének, mint a bajok legfőbb okának bemutatását, a pozitivizmusban a relativizmus- és dogmatizmusellenességet, a materializmusban az egyoldalú spiritualizmus bírálatát és az „anyag jogá”-nak hangoztatását, a nihilizmusban az ideák szenvedélyes kutatását, a valláskritikai irányzatokban pedig a korabeli vallás elégtelenségének igazolását tartja követendőnek. Más esetekben ennél is nyíltabban kötődik az európai hagyományhoz, így Paracelsust, Böhmét és Swedenborgot tanítóinak tekinti. Bár Schelling kinyilatkoztatás-filozófiáját többször is bírálja, sőt sokszor nem is tesz említést róla, rendszerében mégsem tudja nélkülözni. Bölcséleti tevékenységét mindazonáltal a nyugati filozófia krízisének elemzésével kezdi, ami érthető a korabeli orosz társadalmi és szellemi viszonyok tükrében. Maga Szolovjov munkássága első két korszakának jelentős hányadában (1873–1887) a szlavofilizmus álláspontjához került közelebb, bár soha nem kötődött kizárólagosan egyetlen társadalmi, politikai vagy bölcséleti irányzathoz sem. Eleinte a szlavofilekkel összhangban, Kirejevskij és Homjakov Nyugat-bírálata nyomán az egyik legégetőbb problémának a vallási érzület, a vallásos gondolkodás elerőtlenedését tekintette. Ezt részint Nyugat-Európa vallásellenes, az emberi értelmet és szabadságot hirdető szemléletmód káros következményének tartotta, s Oroszországban vélte felfedezni az organikus egység megteremtésének zálogát. A Három erő (1877) c. egyértelműen szlavofil ihletettségű írásában rendkívül plasztikusan ad hangot ezeknek az elképzeléseinek: „A történelem kezdetétől fogva három alapvető erő irányította az emberiség fejlődését. Az első az emberiséget életének minden szférájában és minden szintjén alá kívánta rendelni egy magasabbrendű elvnek, annak kizárólagos egységében törekedett az egyedi formák sokszínűségét egybevegyíteni és egyesíteni, a személyiség függetlenségét, a személyes élet szabadságát elnyomni. Egyetlen úr és rabok élettelen tömege – ez ennek az erőnek a végső megvalósult formája. Ha kizárólagosan ez vált volna meghatározóvá,

akkor az emberiség élettelen egyhangúságba és mozdulatlanságba merevedett volna. De ezzel az erővel együtt fejt ki hatását egy másik, homlokegyenest ellentétes; ez arra törekszik, hogy szétzúzza az élettelen egység várát, hogy az élet egyedi formáinak, a személyiségnek és tevékenységének mindenütt szabadságot adjon. Hatására az emberiség elkülönült elemei az élet kiindulópontjai lesznek, akik kizárólag önmagukból és önmagukért ténykednek, az általános elveszíti a reális, lényegi létezés jelentőségét, valamilyen elvont, üres, formális törvénnyé alakul, végül pedig mindenfajta értelmet nélkülözni fog. Általános egoizmus és anarchia, mindenfajta belső kapocs nélküli elkülönült egységek sokasága – ez ennek az erőnek a szélsőséges megnyilvánulása.”⁹ A két, egymással ellentétes erő abban mégis egyezik, hogy kizárólagosságra törekszenek a történelem menetének meghatározását illetően. Ez a lehetőség azonban egyiknek sem adatik meg, mivel „Mindkét erőből hiányzik a belső teljesség és élet, következésképp nem is képesek ezeket az emberiségnek nyújtani.”¹⁰ Szolovjov a későbbiekben vaslogikával, a régi szlavofilizmus hagyományaira támaszkodva igyekszik bizonyítani e két erő tarthatatlanságát. A muszlin Keleten minden a vallás uniformizáló hatalma alatt áll, az Isteniség olyan despotaként viselkedik, aki mindennemű individuális szabadságot elvetvén az egyéneket a vak végzet fogságába veti, a világi és az egyházi szféra, a szellemi és a gyakorlati élet még zavaros egyveleget képez, s híján van az alkotó művészetnek is. Ez utóbbit bölcselők a zenei hangok monoton egymásutániságával, a Korán által tiltott festészet és szobrászat felemlítésével véli igazoltnak látni. Mindebből szükségszerűen adódik az a következtetés, hogy a Kelet nem válhat történetfilozófiai princípiummá, mert nem ismeri a fejlődés eszméjét. „Amennyiben a személyes tudat egy felettébb szegényes és kizárólagos vallási elvnek feltétlen alá van rendelve, amennyiben az ember magát csak a vak, értelmetlen önkény szerint tevékenykedő istenség kezében lévő jelentéktelen eszköznek tekinti, akkor érthető, hogy az ilyen emberből nem válhat sem nagyformátumú politikus, sem nagy tudós vagy filozófus, sem zseniális művész, hanem csak megszállott fanatikus, amilyenek a muszlinok legkiválóbb képviselői is.”¹¹ Vajon a vele ellentétes tendencia miért nem lehet történelemformáló erő? A második erőt a Nyugat, pontosabban a nyugat-európai civilizáció képviseli, mely gyors, szakadatlan fejlődésben van, itt az egyedi formák sokszínűsége és szabad öntételezése vált általánossá, s így „összehasonlíthatatlanul gazdagabb és fejlődésre fogékonyabb volt az iszlámnál”¹². Csakhogy a Nyugat világát nemcsak a katolicizmus elve hatotta át, hanem az ezzel ellentétes germán barbárok világa is, s ez a dualizmus újabb elszigetelődéshez vezetett. Az egyház és az állam különválását követően először az állam és a társadalom önállósult, majd a forradalmak hatására a társadalom osztályokra, majd egymással rivalizáló egyedekre esik szét. Az atomizálódás folyamata Szolovjov szerint elkerülhetetlenül vezet az egoizmus általánossá válásához s a Nyugat hanyatlásához egyaránt. A társadalmi kötelekeknek, a szocializáltságnak a megszűnése a szabadság pozitív elve helyett a szabadosság (mondhatni zabolátlanság) tudatának, pontosabban ösztönének befolyása alá vetette az egyéneket, s az individualizálódási folyamat a maga ellentétébe csapott át, mert ahelyett, hogy egyéniségeket szült volna, sokkal inkább általános eljellegtelenedéshez vezetett.

A szolovjovi utópia keretén belül érintenünk kell azt a – valószínűleg nem véletlenszerű- hasonlóságot, ami a fenti gondolatmenet és a jelenlegi orosz társadalmat elég mélyen átható anarchizmus között van. V. G. Fedotova¹³ az oroszországi kiutke- resések vizsgálata során rendkívül alapos képet nyújt a demokratizálódást hátráltató, refeudalizációban érdekelt mintegy 30–40 milliós lélekszámú társadalmi csoportról. A legális gazdaságtól és a hagyományos szociális kapcsolatoktól tudatosan és szándé- kosan elhatárolódó személyek érvényesülésük akadályának tekintik az államot, és a demokratikus keretek közé foglalt szabadságot nyűgnek tekintve egyéni céljaik el- éréséhez a szabadosság (volja) fenntartását szorgalmazzák¹⁴. (Persze nem szabad össze- keverni a civilizáció fogalmát az anarchiával!)

Amíg a Nyugat nem hullott szét alkotóelemeire, addig szent szerzetesek, nemes lelkű lovagok, skolasztikus tudósok, filozófusok alkotóerejük teljében levő művészek hirdették ezen második erő dicsőségét. De ez idővel a múlt kódéba veszett, a korabe- li egyediség-egyenlőtlenség is kezdett már terhessé válni, s a szocializmus eszméiben válték a mindent átható betegsége a gyógyírt meglelni.¹⁵ (A tisztánlátás kedvéért nem szabad elhallgatni azt a tényt, hogy Szolovjov ekkor még nem ismerte alaposan a marxi tanokat, s szocializmuson többnyire „utópista szocializmust” értett.) A szoci- alista tanok mellett optimizmusra készítette Nyugatot a hitet felváltani hivatott tudom-mány is. Miután ifjúkori írásában már láthattuk, hogy hogyan vonja kétségbe ezen tudományosságnak az omnipotenciára vonatkozó igényeit, most arra az illúzióra irá- nyítja figyelmünket, miszerint a tudomány a hitet és a filozófiát képes lenne pótolni. Ezen bölcselői szándék azonban némileg sérül. Míg a korabeli nyugati filozófiát a po- zitivizmussal, pontosabban Comte bölcséletével azonosítja, addig a nyugati tudomány alatt kizárólag a pozitivist tudományt érti. „A tudás terén a Nyugati világ ugyanarra a sorsra jutott, mint a társadalmi élet terén; a teológia abszolutizmusát felváltotta a filozófia abszolutizmusa, melynek a maga részéről át kell adnia a helyét az empirikus, pozitív tudomány abszolutizmusának, azaz olyasvalaminek, melynek saját tárgya nem a kezdet és az ok, hanem a pusztta jelenségek s azok általános törvényszerűségei. De az általános törvények csak általános tények, és az empirizmus egyik képviselőjé- nek bevallása szerint a pozitív tudomány számára a legnagyobb tökéletességet az jelenti, hogy minden jelenséget egy általános törvényre vagy általános tényre vezet- hessen vissza, pl. az általános tömegvonzás tényére, mely már nem vezethető vissza semmi másra, hanem pusztán annak tudományos konstatálása lehetséges.” Az ilyen tudomány nem képes az emberi lét, a történelmi haladás érdekeit szolgálni. „Nem kevésbé egyértelmű az sem, hogy az ilyen tudomány nem képes közvetlen kapcsolat- ba kerülni semmilyen elvont kérdéssel, az emberi tevékenység semmilyen magasabb rendű céljával sem, és az az óhaj, hogy az életnek ideális tartalmat nyújtson, az ilyen tudomány részéről csak nevetséges lenne.”¹⁶ A Nyugattal kapcsolatos eléggé szkepti- kus megnyilvánulások már-már aláássák az egészséges emberi öntudatot, s Szolovjov szenvedélyes, prófétai hangvétele is kétségek közé taszítja a gondolati ritmus bővítő- rébe vont olvasót. Egyfajta katarzis előkészületeire gyanakodhatunk a későbbiekben

is, midőn a filozófiai kiút reményével kecsegtető schopenhaueri és e. hartmanni gondolatokat kissé felületesnek ítéli. Azt veti e filozófusok szemére, hogy mivel kép-
telenek egy organikus szellemi -a filozófiát, a teológiát és a tudományt összefogó-
szintézis megteremtésére, a Kelet felé fordulással próbálják kárpótolni az európai civi-
lizációt. A lehetséges kiút, azaz a harmadik erő bemutatása előtt tömören összegzi
Szolovjov az első két erő tarthatatlanságának okait: „S ha a muszlin Kelet, miként lát-
tuk, teljesen megsemmisíti az embert, s csak az *embertelen istent* szentesíti, úgy a Nyu-
gati civilizáció mindenekelőtt az *istentelen ember* kizárólagos szentesítésére törek-
szik ...”¹⁷ De hogy mennyire irtózik az egyoldalúságnak még a látszatától is, s hogy az
elfogulatlanság érdekében mennyire képes közömbösíteni magát a kortárs vádaktól,
az abból is látszik, hogy a szellemi műhelyekből való kirekesztés veszélye ellenére is
elemzi e nyugati civilizáció előnyeit: az élet egyedi formáinak, külső anyagának kidol-
gozását a későbbi – összemeri – filozófia alapjának tekinti. Ezt a későbbi korszakai-
ban is evidenciának tekinti, sőt a Nyugat eredményeit az orosz fejlődés szempontjá-
ból is létfontosságúnak tartotta. (pl. Nemzeti kérdés Oroszországban)

A meghatározott irányú, végcél felé tartó történelmi fejlődés betetőzője a harma-
dik erő lesz, mely új kulturális formákat teremt, a korábban elkülönülő elemeket szel-
lemmel itatja át egy feltétlen elv által nyújtott abszolút tartalom révén. A Teljes tu-
dás filozófiai elvei (1877) c. művében ismételten, a korábbiaknál részletesebben fejti
ki, hogy ez az erő nem lehet sem az emberben, sem a külvilágban, csak a véges, kor-
látolt valóságon túli, magasabbrendű isteni világ megnyilatkozása lehet. Ezen kinyi-
latkoztatott igazság az emberiség számára egy közvetítő nép által válik érthetővé.
A feladat, hogy az élettelen emberiséget az örök isteni elvvel egyesítse, látszólag em-
berfeletti, mondhatni népfeletti képességeket igényel, de Szolovjov ezt határozottan
cáfolja. „Az ilyen népnek nincs szüksége semmilyen sajátos kiváltságra, semmilyen
speciális erőkre és külső adottságokra, mert nem önmagából hat, nem saját lényegét
teljesíti be. A harmadik isteni erőt hordozó néptől csak a mindenféle korlátoeltságtól
és egyoldalúságtól való szabadság, szűk, speciális érdekeken való felülemelkedés kí-
vántatik meg. Valamint hogy ne merevedjen meg minden energájával a tevékenység
és tudás valamely egyedi alacsonyabb szférájában, s ennek az egész, a maga kicsinyes
érdekeivel együttesen vett étellel szembeni közömbösség, a magasabbrendű világ
pozitív valóságába vetett teljes hit, s a magasabbrendű világgal szembeni alázat jelle-
mezze.”¹⁸ Ez a nép szerinte csak a szlávság köréből kerülhet ki, pontosabban annak
„legfőbb képviselője”, az orosz nép tudja ezt a közvetítő funkciót, prófétai feladatot
betölteni. Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy más népek a fenti kritériumoknak miért
nem felelnek meg. Szolovjov némi elfogultsággal csak a szlávságot tartja az első két
erő hatásától mentesnek. Egy későbbi művéből – *La Russie et l' Eglise* – vett érv alap-
ján még inkább az az érzésünk, mintha a spengleri megállapítást¹⁹ – miszerint az oro-
szok eredendően metafizikai szemléletűek – a kiválasztottság jeleként értelmeznék.
„Az orosz nép mélyen vallásos és monarchikus alkata, egyes múltbéli profetikus jegyei,
Impériumának nagysága és összetettsége, az orosz lélek hatalmas, nyílt ereje a jelen-

beli létének szegényességével és ürességével való kontraszt – mindez nyilvánvalóan igazolja, hogy Oroszország történelmi rendeltetése az, hogy az egyetemes egyház számára biztosítsa a politikai hatalmat, hogy megmentse és újjáalkossa Európát.” Az öntudat növekedéséből fakadó optimizmus tovább erősödik azzal az állítással, miszerint közel az óra, hogy Oroszország betöltse feladatát. A reményteljes jövőkép azonban a jelen mélyreható kritikájával párosul: nem töltheti be Oroszország a feladatát mindaddig, amíg a társadalmi tudat ki nem formálódik, míg a társadalom fel nem eszmél feladata súlyára. Ebben az épp tévelygő, „a majom képét és hasonlatosságát” viselő intelligenciára (is) komoly és gyötrelmes feladat vár: vissza kell helyezni „önmagunkba az orosz népi karaktert, fel kell hagynunk a mindenféle korlátolt, jelentéktelen ideálocskákból való bálványteremtéssel, közömbösebbekké kell válnunk ezen élet korlátolt érdekeivel szemben, szabadon és értelmesen kell hinnünk a másik, magasabb rendű valóságban.”²⁰ Tudatosítania kell az értelmiségnek, hogy ez nem szándék kérdése, nem a pusztá véletlen adománya, hanem szükségszerű következmény. Ebben a kérdésben jelentősen eltér a szlavofil hagyománytól, helyesebben szólva meghaladja azt. Ugyanis az orosz nép részeként az intelligencia nem egy specifikus, sajátosan nemzeti feladatot hajt végre, hanem univerzális összemberi célokat teljesít be. Azaz midőn Szolovjov kiteljesíti az eddig még ki nem mondott szlavofil gondolatokat, nem sajátosan orosz, hanem összemberi célokat szolgáló messianizmust hirdet. Ezzel a szlavofilek ellenérzéseit is kiváltva, az azokkal szembehelyezkedő csaadajevi gondolatkört fejleszti tovább. Igaz, tudatossá, prófétai hittel felvállalt koncepcióvá majd csak a szlavofilekkel történő tényleges szakításkor (1887) válik.

Mint már láthattuk Szolovjov a szlavofil gondolatkör hatása alatt is képes volt kritikusan szemlélni az értelmiség és a filozófia szerepét. Az a meggyőződése, hogy a világ, az emberiség szakadatlan fejlődésben van – munkássága utolsó korszakát leszámítva – kétségtelenné tette számára, hogy a fejlődésben a filozófiának pótolhatatlan szerepe van. A kérdés csak az, hogy eddig mivel járult hozzá a filozófia az emberiség fejlődéséhez, s ezután milyen történelemformáló szerepet játszhat. (Ezen a téren is éles kritikai hangnemben foglalkozik a hegeli rendszerrel, s legfőképp annak imperzonalizmusát bírálja.) A filozófia történelmi rendeltetése (1880) c. írásában fejti ki a filozófiatörténet menetét, az egyes állomások fejlődésvonalát.

Az indiai filozófia tárta fel az emberiségnek a mindenegység gondolatát, melynek során az egyén önbizalmat nyervén képessé vált szembesülni a materiális lét erőivel. A személyiség belső tartalmát a szofistáktól nyertük, de ez csak a szubjektív felszabadulásig vezetett el, a külvilágtól független, objektív ideális tartalmat Szókratész, illetve Platon körvonalazta. Csakhogy Platónnál a materiális lét és a lényegi idea-világ nem tudott összhangba kerülni, a kettő közti kapcsolat csak a kereszténység révén valósulhatott meg, az istenember személye által. Krisztus igazsága viszont csak sokára talált értő fülekre, mert kezdetben az igazság tárgyasult formája, szervezete a katolikus egyház jött csak létre, s a tekintély, a külső lelki hatalom foglyává vált az ember, s az erőszak sem szűnt meg, csak egyházi szentesítést nyert. A filozófiára várt a feladat,

hogy az igazságot megmentse a külső tekintély uralmától, s visszaállítsa az eddig megtagadott emberi jogokat. A misztikus és a Hegellel beteljesedő racionalista filozófia révén az ember felismerte, hogy az istenemberi elvet önmagából kell – tudatosan és szabadon – elnyernie. Ám az ember nem tudott mit kezdeni anyagi természetével – erre sem a buddhizmus, sem a platonizmus, sem a racionalizmus nem tudott kielégítő választ nyújtani. A Nyugat eszméi a naturalizmus és a materializmus megakadályozták, hogy túlsúlyra jusson a spiritualizmus és az idealizmus, de a szocialista tanokban az embert az anyag fogságába kívánta vetni, s ettől ismételten csak a filozófia volt képes megszabadítani az embert. A filozófia így „azáltal, hogy valóra váltja az emberben a sajátosan emberi elvet, egyúttal az isteni és a materiális elvet is szolgálja azzal, hogy egyikbe is, másikba is beleoltja a *szabad emberiség formáját*.”²¹

Oroszország történelmi rendeltetése

Szolovjovnak a nemzeti gondolattól az univerzalizmushoz való felemelkedését a Dosztojevszkijjal való vitái is nagymértékben ösztönözték. A Puskin-beszéd, az Optyina-kolostorba tett közös utazás, a Karamazov testvérek mind a szolovjovi teokratikus elképzelések igazolásának tűntek. A három emlékbeszéd még ezt, a II. Sándor korára oly jellemző nemzeti nekibuzdulás, a szellemi újjászületés eszméjét tükrözi. Az 1870-es években a korábbi nemzeti kataklizmák hatására – melyeknek nélkülözhetetlen, történelemformáló szerepét több ízben is hangsúlyozta – Oroszországban reformok sora következett, melyek a nemzeti mozgalom és vallásos érzület megélnéülését hozták magukkal. Az önmagára talált ország a népek felszabadítójaként kívánt újból fellépni a hatalmi porondon, s ez sok kortárs gondolkodót téves következtetésekre vezetett. Dosztojevszkij, a szlavofilek újabb nemzedéke már nemcsak bírálta a nyugati kultúrát és civilizációt, hanem el is utasította mint az „euklideszi ész” termékét. Maga Dosztojevszkij is, annak ellenére, hogy nagyra értékelte az európai kultúrát, nem tekintette Európa és az egész emberiség sorsát a későbbiekben is befolyásolni képes tényezőnek. Már csak azért sem, mert Nyugat-Európa népeit nem tartotta (igaz) keresztényeknek. Ezzel szemben Szolovjov mint oly sokszor, az 1880-as évek első felében is magára haragította az addig őt támogatókat az orosz nemzeti kérdés alapos és sokoldalú elemzésével.

A nagy vita és a keresztény politika c. művében (1883) még többnyire a szlavofilek által üdvözölt gondolatok jelentek meg, melyek Oroszország történelmi hivatása szempontjából kívánták tisztázni az igaz vallás és a társadalom viszonyát. A bizantinizmus és az orosz óhitűség c. fejezetben már figyelmeztet az elfogult szlavofil gondolatok veszélyeire: a vallás dogmatikus szemlélete megfosztja az egyházat az egyik legfőbb vonásától, az életszerűségétől. A bizantinizmus „... az Egyház örök és lényegi formáinak összekeverése az időlegességgel és véletlenszerűvel, az egyetemes hagyomány összekeverése a helyivel.”²² A nemzeti hagyományoknak az előtérbe helyezése,

a kereszténység terjesztése ürügyén más népekre való erőltetése ellentétes a kereszténység világtörténeti szerepével, azaz egyetemes feladatával. Eleve pusztulás lehet csak a partikularizmusba való temetkezés eredménye. Oroszország még időben felismerheti a Bizáncot romlásba döntő téveszmét. S ha tudatosítja is, hogy „minden népnek, minden történésnek megvan a maga külön része a közös ügyből, a közös feladat egy sajátos oldalának kimunkálásával van elfoglalva”, azaz, hogy „Isten ügyének megvalósításához *munkamegosztásra és a munkát végzők egyetértésére van szükség*”,²³ akkor Oroszország igazi ortodox-katolikus állammá válva beteljesítheti az igaz keresztény állam feladatát. Egységesítheti a keleti és nyugati elvet és azok államiségét, a szabad teokráciát három történeti fázison keresztül valósíthatja meg. 1. a kereszténység elterjesztése, 2. a népek békés kapcsolatának kiépítése a kereszténység elve alapján, 3. a társadalmi viszonyoknak a keresztény alapon való kialakítása. E teokratikus elképzelések jelennek meg Szolovjov ortodoxia fogalmában is, mely alatt egyetemes kereszténységet ért, s nem pusztán a keleti vagy az orosz nép keresztény világát.

Ezen gondolatok hatására Szolovjov a posztszlavofilizmus álláspontjától egyre inkább eltávolodik. Ebben a függetlenedésben némi szerepe van személyes sorsa alakulásának is: 1881-ben II. Sándor cár meggyilkolása kapcsán a keresztény etika álláspontjáról kiindulva kérte az új uralkodót, III. Sándort hogy kegyelmezzen meg a gyilkosoknak. Ezt azzal „vizsgálta” az udvar, hogy eltolták a nyilvános előadásoktól, s a pétervári egyetemi katedrától is idővel meg kellett válnia. Ekkortól kezdve „olyan zárándokhoz hasonlítható, akit a vándorló Oroszország teremtett, s aki a mennyei Jeruzsálem keresése közben a föld mérhetetlen távolságait járja be, de hosszú ideig sohasem tartózkodik földi lakóhelyen.”²⁴ Az 1880-as évek elején írt műveivel a Szinódus haragját is magára vonta, amit a katolikusok iránti lelkesedésével csak tovább fokozott. Idővel, a 80-as évek közepétől már éles hangú vitákat folytatott a „nemzeti” irány képviselőivel, s figyelme az oroszországi gazdasági és társadalmi viszonyok felé fordult. Modernizációt, reformokat követelt a Nyugattal, Európával való egyetemes összefogás jegyében.

A nemzeti kérdés Oroszországban c. műve első kiadásának előszavában üdvös nemzeti politikaként csak azt tudja elfogadni, mely erkölcsi célokat követ, mely a nemzetet az egyetemes egész részének tekinti. Mindez csak az erkölcsi tudat elmélyítése, sőt a nemzeti érdekek bizonyos fokú feladása révén érhető el. Ez történt két ízben is az orosz történelem folyamán, a varégok behívásakor és Nagy Péter reformjai által. A nemzeti érdekek érvényesülését viszont a leggyakrabban a nemzeti egoizmusból fakadó álpatriótizmus akadályozza, s ellene küzdeni nehéz, mert a haza- és népszerűtetet álcájába bújlik. Ez az oka a „Szent Oroszország” eszme kudarcának is, hiszen az álpatrióták és a vallásosságot haszonelvűen gyakorlók a nyugati szláv népekkel való egyesülést, s ezáltal a szláv világ összefogását akadályozzák. A nemzeti elkülönülést szorgalmazók elleni küzdelem első és legfontosabb lépése a jobbágyfelszabadításhoz mérhető, hatalmas teljesítményt kíván, vagyis Oroszország lelki felszabadítását. Ez egyet jelent a nyugat-ellenesség és a nyugaton kívüliség eszméjének

felszámolásával. Profetikus erővel figyelmeztet az ilyenfajta politika veszélyeire: „Az érdekpolitika, a saját gazdagodásunkra és megerősödésünkre való törekvés a természeti ember sajátossága – ez pogány dolog, és erre az alapra helyezkedve a keresztény népek visszatérnek a pogánysághoz.”²⁵ ... „Nem áll módunkban, hogy más népekkel beteljesíttessük kötelességüket, ám a sajátunkat be tudjuk, és be is kell teljesítenünk, és ezt cselekedve egyúttal a közös, egyetemes ügyet is szolgáljuk, mert ebben a közös ügyben minden történelmi nép a maga egyéni történelmi jellege és helye révén sajátos egyedi szolgálatot teljesít. Mondhatjuk, hogy ezt a szolgálatot történelmük kikerülhetetlen, nagy horderejű létkérdések formájában erőszakolja rá a népre. De abba a kísértésbe eshet, hogy ezeket a kérdéseket nem a lelkiismeret, hanem a kapzsi és hiú számítás alapján oldja meg. Ebben rejlik a legnagyobb veszély, az igazi patriotizmus feladata, hogy ettől megóvjon.”²⁶ A nagy horderejű történelmi kérdések követelték meg Oroszországtól is azt, hogy felismerve a szláv törzseknek a belviszályokra való hajlamát, nemzeti érdekeik bizonyos fokú háttérbe szorításával az egyetemes emberi érdekeket szolgálják. Így a varégoknak való engedelmesség révén képesek voltak Európa és Ázsia közt az országot felépíteni és felvirágoztatni. Azt az országot, amely a kereszténység terjesztésére, az isteni szolgálatra hivatott. Csakhogy ehhez civilizációra, tudásra is szükség volt, s ezt ismét külfonból, Európából kellett elsajátítani. Ezt a folyamatot Nagy Péter kezdte meg. Az igazi érdemét Szolovjov – a szlavofilek és nemzeti érzelműek heves tiltakozása közepette – abban látja, hogy Oroszország szellemi nagyságát a felszínre tudta hozni, s ugyan nem ő teremtetette Puskind, Glinkát, Gogolt stb., de tevékenységük feltételeit ő teremtetette meg²⁷. Mindebből egyértelműen kiviláglik Európa iránti sajátos rajongása, megbecsülése, s fel is használ minden eshetőséget, hogy az Antikrisztusi Európát világosan megkülönböztesse az igazitól. Mind a keleti, mind a nyugati egyházat vétkesnek tekintti amiatt, hogy a schisma és a reformáció idején nem voltak képesek a keresztény igazság szellemében cselekedni, s hagyták erőre kapni az Antikrisztust. Ennek következtében Európa, a katolikus egyház betegeskedik, de a gyógyításban a szlávok is szerepet vállalhat. Ehhez egy erkölcsileg megalapozott bel- és külpolitikát folytató, a szlávok lelkiismereti tisztasággal összefogni és egybetartani képes Oroszországra van szükség. („... amíg Oroszországban hamis politikai elgondolásokból adódóan tovább folyik a határvidékek erőszakos russzifikálása, amíg másfelől orosz állampolgárok milliói fognak kényszerűségből más népektől elszigetelődni, s válnak a feudális jog új változatának alávetettjeivé, amíg a büntető fenyegetés rendszere a vallási meggyőződésre, a kényszerű cenzúra rendszere a vallási gondolkodásra nehezedik, addig Oroszország minden dolgában erkölcsileg korlátolt, lelkiileg bénult marad, s a sikertelenségen kívül semmit sem tapasztalhat.”²⁸) Amikor Szolovjov Oroszországról beszél, akkor ezen az orosz nép mellett az államot is érti, hiszen az államnak az a kötelessége, hogy elhárítsa az akadályokat a szláv, az orosz nép útjából²⁹. Csakhogy Oroszország továbbra is (1880-as évek) a Danyiljevskij által megszabott utat járja. Ezért nem képes megoldani a parasztság gondjait, miközben erőlteti az obszcina

rendszerét, s nem hagy fel az erőszakos russzifikálással³⁰ sem, a tudományos élet képviselőit pedig nem teszi érdekeltté a kutatásban (ld. 1884-es rendelet, mely az egyetemeket megfosztotta az autonómiájuktól). Már csak a filozófia hozhat újat és eredetit, de eleinte ez is csak a Nyugat eredményeinek többnyire kritikátlan átvételében jeleskedett, majd kiszolgáltatta magát a materializmusnak és a francia pozitivizmusnak. Ez ugyancsak gátolta az önálló gondolkodást, hiszen a szélsőséges szkepticizmus és a szélsőséges miszticizmus áldozatául esett. De mindez nem lehet magyarázat a danyiljevskiji álláspontra, mely szerint Oroszország sajátos, Európán kívüli kultúrával rendelkezik, hiszen amiképp az orosz szépirodalom is egyike az európai irodalomnak, ugyanígy az orosz nemzet is egyike kell, hogy legyen Európa nemzetekinek. Könnyedén vonhatja le immáron a következtetést: Oroszország csak az Európával való belső és külső kapcsolata révén tudott jelentőset alkotni, ezért nem kell, sőt egyértelműen bűn attól eltávolodni, de ezenközben szem előtt kell tartani az eredeti értékeket és Oroszország egyetemes feladatait. Az egységes Európa szemlélet abban is kifejeződött, hogy írásai most már a liberális szemléletű, europeer Vesznyik Evropi c. folyóiratban jelentek meg. Így A nemzeti kérdés Oroszországban második kiadásának új tanulmányai is. Ezekben még határozottabban kiállt Nagy Péter vívmányai mellett. S hogy érveinek nagyobb nyomatékot adjon kimutatta, hogy Péter tevékenysége egyáltalán nem új keletű az orosz történelemben, mivel a Kijevi Rusz hagyományait folytatta. Ez a hagyomány a mongol uralom és az ország-egyesítés folyamata miatt megszakadt. Az eredeti hagyományt Vlagyimir alapozta meg a kereszténység felvételével és terjesztésével, ami részben feledésbe merült az államépítés moszkvai periódusában, részben el is távolodtak attól a „Moszkva harmadik Róma” elmélet, ideológia által bekövetkezett „bizantinizálódás” következtében. Oroszország egyre inkább szellemi terméketlenségre ítéltetett a világtól, Európától és a kereszténységtől való eltávolodása miatt, s hosszú idő múltán egyedül Nagy Péter volt képes korrigálni az eddigi utat. Felismerte, hogy minden nép két lehetőség közül választhat csak. Vagy az önelégültség, a tespedtség és a halál „pogány” útját, vagy az „öntudat, a tökéletesedés és az élet” útját járja. Ez utóbbiból kiindulva sikerült I. Péternek Oroszországot a környező népekkel egyenrangúvá tenni. Azokat pedig, akik mindezek ellenére elutasítják ezt az utat, azokat Szolovjov tévelygőknek, a keresztény utat elhagyóknak nevezi, s ide sorolja ekkor már a szlavofileket is. De egyes társadalompolitikai eszmék veszélyes megjelenésére is figyelmeztet. A feudális értékrendhez ragaszkodókat olyan bálványimádóknak nevezi, akik az eszmék prioritása érdekében képesek feláldozni az egyes egyént. De elítéli a „népimádó”-kat is, akik a népi életvitel, a népiség általánossá tételét, a parasztsággal való teljes összeolvadást követelik a paraszti egyszerűség és szabadság jegyében. Meginthathatatlan véleménye, hogy a másolás, a kritikát nélkülöző átvétel sohasem lehet megoldás. Ehelyett társadalmi munkamegosztásra van szükség.

Aktuális-e még Szolovjov Európa-képe?

Szolovjovnak a történelemről, Európáról, Oroszországról vallott gondolatai, szenvedélyes tervei elválaszthatatlanok az immanens valóságtól. Ragaszkodott a gyakorlati megvalósításhoz, ezért is nem lett szerzetes. „... Az idő nem arra érett meg, hogy elszakadjunk a világtól, hanem hogy a világba menjünk megreformálni azt.”³¹ Erőfeszítéseit, gondolatait állandó viták övezték, sokan tagadták, cáfolták bölcséletét, rendszerét, sokan értetlenül álltak szigorú logikája és mély miszticizmusa láttán. Sok nyitott kérdést hagyott maga körül. A túlságosan is vonzó „spiritualista perszonalizmus” hozzásegíthet-e a társadalmi és politikai élet gyakorlati kérdéseinek megoldásához? Ha már korábban sem tudott megoldást nyújtani, akkor egyáltalán érdemes-e számot vetni vele a XX. századi realitások esetében, melyekkel szemben – úgy tűnik – vereséget szenvedett?³² A filozófiai kérdések manapság inkább a konceptuális-analitikus készségek fejlesztését, finomítását preferálják, amire az orosz és posztszovjet filozófia történeti tradíciói, sajátosságai és politikai hányattatásai miatt még nem érett meg egészen.

Az elmúlt időszak kihívásai – a természetes-történeti civiltudat hiánya, a misszióknak, a hivatástudat érzésének a „mindennapiság” tudatával való felváltása, az utópikus tervzeteknek racionális tervekkel való cseréje, a folytonosság érzetének hiánya, a kriminális forradalom³³ – már a rendszerváltás kezdetétől aktuális, s megoldhatatlan feladatoknak tűntek. Az utóbbi hónapok elemzései új megvilágításba helyezték az eddigi társadalmi, politikai viszonyokat.

Az anarchizmus modernizáció-ellenessége amellet, hogy hátráltatja az új demokratikus intézményrendszer kiépülését, s a természeti állapotokhoz való közelítést (a piac helyett a vásárt, feketegazdaságot, szabadság helyett az önkényes fellépést, tolerancia helyett az önmagunkba zárkózást) erősíti, mely a politikai klánok egymás elleni küzdelme révén akár belviszályokhoz is vezethet. Egyes elemzők már így is új „zavaros idők”-ről beszélnek.³⁴ Tétézi a gondokat az egységes terv és szemlélet, valamint a közösségi, politikai intézmények hiánya, de további veszélyeket rejteget az „álnyugatoság” is. Egyre jellemzőbbé válik ugyanis az ázsiai típusú, destruktív, a személyes életet a lehető legnagyobb mértékig megalázó elv érvényesülése, ami látszólag a nyugatos, európai civilizáció átvételét szorgalmazza, de anélkül, hogy létrehozna egy olyan polgári jellegű civiltársadalmat, mely képes arra, hogy megakadályozza a káros folyamatok érvényesülését.³⁵ Nagy kérdés az is, hogy mindezek az ártalmas folyamatok hogyan szakíthatók meg. A válaszok közül leggyakrabban első helyen az egészséges identitástudat megteremtését hozzák fel, mely elindíthat egy demokratizálódási folyamatot. Ennek alapvető feltétele a középosztály kialakítása³⁶. Az európai hagyományok igazolják, hogy annak realizálásához legfőképp a művelődés feltételeit, az oktatást, a szellemi-lelki nevelést kell biztosítani. Ez pedig elképzelhetetlen a filozófiai tradíciók újraértelmezése, vizsgálata nélkül, s ezzel elkerülhető a Nyugat másolása, viszont elsajátítható a sok évszázados civilizációs és kulturális tapasztalat. Ezen önvizsgálat, helyzetértékelés

és hagyományreflexió során a legkevésbé sem lehet eltekinteni attól az orosz gondolkodótól, aki megújította az orosz bölcseletet, és aki a modern európai gondolkodás lelkes, de kritikus propagálójaként új irányzatokat – Sesztov egzisztencializmusa, Sz. Bulgakov Szófia-tana, Bergyajev egzisztencialista perszonalizmusa, Sz. Frank panteizmusa, V. Zenkovszkij kritikai realizmusa – alapozott meg.³⁷ Szolovjov a korszak kérdéseit nyíltan vetette fel, és elfogulatlanul igyekezett megválaszolni. A történelem finitora, hogy napjainkban ismét hasonló kérdésekre kell választ adnunk, s már csak ezért sem mellőzhetjük egy korábbi korszak gondolatait, megoldási kísérleteit.

Jegyzetek

¹ Swiderski: A folytonosság válsága, Világosság, 1992/7., 497. o. jegyzet.

² Uo.

³ M. Nagy Miklós: Egy különös filozófus feltámadása, Tiszatáj, 1998/9.

⁴ E. B. Raskovszkij: Szovremennoje miroznanie i filozofszkaja tradicija Rosszii: o szegodnyasnyem procstenyii trudov VI. Szolovjova, Voproszi filozofii, 1997/6

⁵ Minderről részletesen ld. Sashalmi Endre rendkívül alapos tanulmányát: Egy elmaradt találkozás történelmi háttéréhez, Valóság, 1997/2

⁶ Tatyjana Tolsztaja: Emberfaló idők Valóság 1991/7.

⁷ Gereben Ágnes: Az orosz eszme: gyökerek és vadhajtasok, Valóság, 1988/12.

⁸ VI. Szolovjov: Filozofszkije nacsala celnogo znanija, Szobranije szocsinenija VI. Szolovjova tom. 1., Izd. Proszvescsenije, 1911.

⁹ VI. Szolovjov: Három erő, Novij mir, 1989/1.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ V.G. Fedotova: Anarhija i porjadok v kontekszte rosszijszkogo posztkommuniszticeszkogo razvitija, Voproszi filozofii, 1998/5.

¹⁴ Részletes elemzését adja ezen állapotoknak Szilágyi Ákos is. Szilágyi Ákos: Lex Simulata I-II. In: 2000/ szeptember és október

¹⁵ Szolovjov az 1860-as évek forradalmárait is közéjük sorolja. Szergej Averincev: Vlagyimir Szolovjov, Novij mir, 1989/1

¹⁶ VI. Szolovjov: Három erő, Novij mir, 1989/1.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Oswald Spengler: A Nyugat alkonya Európa K., 1994, II.k. 416–418. o.

²⁰ Uo.

²¹ A filozófia történelmi rendeltetése, Voproszi filozofii, 1988/8

²² VI. Szolovjov: A bizantinizmus és az orosz óhitűség, Aetas, 1998/1., Közétette: Sisák Gábor

²³ Uo.

²⁴ Török Endre: A vándorló Oroszország filozófusa, In: VI. Szolovjov: Az Antikrisztus története, Századvég, Bp. 1993.

²⁵ A nemzeti kérdés Oroszországban, (Első kiadás) In: VI. Szolovjov: Literaturnaja kritika, Szovremennik, Moszkva, 1990

²⁶ A nemzeti kérdés Oroszországban, Uo.

²⁷ A nemzeti kérdés Oroszországban, (Második kiadás) Uo.

²⁸ VI. Szolovjov: Oroszország bűnei, Novij mir 1989/1.

²⁹ VI. Szolovjov: Miért hagytuk el az orosz utat, és hogyan térhetnénk vissza rá? In: Vlagyimir Szolovjov: Az orosz eszme. Valóság 1989/7.

³⁰ A russzifikálás veszélyeire már a kortárs K. Leontyev is felhívta a figyelmet. A. Janov: Az orosz eszme és a 2000. év, 2000, 1989/december

³¹ Török Endre: A vándorló Oroszország filozófusa In: VI. Szolovjov: Az Antikrisztus története, Századvég, Bp. 1993

³² Swiderski: A folytonosság válsága, Világosság, 1992/7.

³³ Szilágyi Ákos: Lex Simulata I-II., 2000/ szeptember

³⁴ D. M. Lvov: Obraz novoj Rosszii - isztoki formirovanija, Voproszi Filozofii, 1998/4

³⁵ VI. Kantor: „...Jeszt jevropejszkaja derzsava?” Voproszi filozofii, 1998/5.

³⁶ Ez nem új keletű felismerés. Ld. P. Csaadajev: Mi is nekünk Oroszország? 2000, 1989/augusztus

³⁷ Helmuth Dahm - A. Ignatow: Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas Ismerteti: Percz László: Filozófiatörténet versus tudománytörténet – Kelet-Európában, Magyar Filozófiai Szemle, 1997/5-6.

Goerd: Russische philosophie, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1984

A JOBBOLDALI RADIKALIZMUS ÉS AZ EURÓPÁHOZ VALÓ CSATLAKOZÁS

LÖFFLER Tibor

A radikális (és szélső) jobboldalnak az Európához való „csatlakozásra” irányuló attitűdjét sok félreértés övezi. Ennek egyik kézenfekvő oka, hogy a radikális jobboldal maximálisan nyitott a nemzeti problematika iránt, nem mentes a nacionalizmustól, és igen erős fenntartásai vannak az európai integrációval szemben, ami miatt magától értetődőnek tűnhet, hogy ez az irányzat Európa-ellenes. Ez azonban nem így van. A probléma megértéséhez különbséget kell tennünk az „Európához csatlakozás” és az „Európai Unióhoz” csatlakozás között. Igaz ugyan, hogy az „uniós integráció” valóságos folyamata, annak alakulása maga is meghatározza a jobboldali radikalizmus aktuális Európa-képét, de ennek nem Európa-, hanem inkább Unió-ellenesség a következménye. Témánk megértése ugyanakkor nagymérvű realizmust is igényel. Annak belátását, hogy mindennemű szociális integráció, legyen az nemzeti vagy nemzetén túli, feltételez bizonyos uralkodó eszméket, elveket, értékeket, normákat és – nem utolsó sorban – érdekeket. Ugyanakkor a „radikalizmus”, legyen az baloldali vagy jobboldali, nemzeti vagy polgári, természete vagy lényege éppen az, hogy tudatosan szemben áll az adott időben és viszonylatokban uralkodó, meghatározó elvekkel és érdekekkel, amelyekkel – újfent természete szerint – nem kíván kompromisszumot kötni.

A magyar jobboldali radikalizmus a nemzet, a nemzeti sorskérdések, a nemzeti identitás és a nemzeti szuverenitás területén képvisel az uralkodó elgondolásoktól radikálisan eltérő elképzeléseket. Ezért a jobboldali radikalizmus okkal nevezi magát nemzeti radikalizmusnak. A kérdést kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk: a nemzeti problematikának a rendszerváltással kezdődő sajátos (radikális) tematizálásából forrt ki a „nemzeti radikalizmus”, amely a konkrét pártpolitikai szembenállások, ideológiai és kulturharc alapján kapott „jobboldali” színezetet. Megközelítésemben elsősorban, de nem kizárólag, az MDF-be tömörülő, majd a Magyar Út Körökben intézményesedő

és a MIEP-ben külön is pártosodó, Csurka István fémjelezte „népnemzeti” irányzat, a Torgyán József vezette és kombattáns ellenzéki szerepet vállaló Kisgazdapárt az otthon a nemzeti-jobboldali radikalizmusnak. A radikálisan nemzeti-jobboldali eszmévilág leginkább a Magyar Fórumban, a Havi Magyar Fórumban és a Kunszabó Ferenc szerkesztette Hunnia Füzetekben követhető nyomon, de befolyásos fórumot kap a Bencsik András szerkesztette Demokrata című hetilapban is. A nemzeti-jobboldali radikalizmus mindazonáltal nem egységes irányzat. Túl azon, hogy szervezeti-pártpolitikai elmentések szabdalják, nem emelt maga fölé egy minden táborban, csoportban elismert szellemi-politikai tekintélyt és – a színvonalasabb írások és a tudomány iránti nyitottság ellenére – nem épített ki egy társadalomtudományosan vagy – méginkább – társadalomelméletileg képzett értelmiségi bázist. További fontos jellemzője, hogy egyfajta „protest” kultúrának tekinthető és reflexív: problémafelvetéseinek és válaszainak forrása az uralkodó eszmék, érdekek stb. elleni tiltakozás és szembenállás, ezért az „ellen” ideológiák és eszmék nélkül, melyekre reflektál, nehezen érthető meg. A jobboldali radikális gondolatvilág rekonstrukcióját nehezíti, hogy – témánkat illetően különösen – erősen érintkezik a magyar és nyugat-európai konzervativizmussal és átítadódik annak kritikájával. Mivel a kommunista rendszerben a teljes politikai jobboldal számára megszűnt minden szervezeti és intézményi háttér, politikai és szellemi elitjét felszámolták, hagyományai megtörttek, tehát a folyamatos megújulás lehetetlen volt, a jobboldal a rendszerváltás során kénytelen volt az 1948 vagy 1945 előtti, tehát nem korszerű előzményeihez fordulni, amely természetesen eleve rá nyomta bélyegét az 1990 után felvetődő kérdésekre adott válaszára. Azok a jobboldaliak, akik első sorban a második világháború előtti tradíciókból merítettek, értelemszerűen nem találtak ideológiai vagy elméleti fogódzót a európai integrációs folyamatok feldolgozására. Ezen a ponton a jobboldali radikalizmus újabb ablakot nyitott a kortárs nyugati konzervativizmusra. Mindezek nyomán a jobboldali radikális Európa-tematika igencsak eklektikus, ami megnehezíti rekonstrukcióját. Nem ritka, hogy ugyanazon lapban egymásnak gyökerelesen ellentmondó nézetek, álláspontok látnak napvilágot.

A magyar nemzeti (jobboldali) radikalizmus számára a gondolkodás fundamentuma és kerete a nemzet. A nemzet, a nemzeti érzés, identitás, szolidaritás, a sorsközösség stb. alapvető érték és a társadalmi integráció alapelve. A nemzeti problematika sajátos dimenzióját adja a nemzet és a Trianonban elszakított nemzetrészek több évtizedes idegen (szovjet és a trianoni utódállamok általi) és belső (kommunista) elnyomása. A jobboldali radikális gondolkodás kiindulópontjai ezért: (1) nemzeti hagyományok, értékek és identitás válsága, (2) az anyaország és a nemzetrészek közös jövője mint sorsközösség, (3) a nemzeti szuverenitás megőrzése, a nemzetközi kiszolgáltatottság, függőség és nyomás elhárítása.

Az Európa-kérdést, az európai integrációs folyamatot szigorúan ebben a hármas összefüggésben érzékelik és értelmezik.

A jobboldali radikális diagnózis szerint a nemzet a nemzetietlen kommunizmus tisztítása miatt mély erkölcsi és szellemi válságban van, aminek kezelését a hasonlóan

nemzetietlen liberalizmus térnyerése és befolyása nehezíti. Minthogy azonban bármilyen integrációt csak mint nemzetek integrációját hajlandók elfogadni, a szellemi-erkölcsi válság miatt a magyar nemzet csatlakozását veszélyesnek tartják, mert az a válság miatt csak kiszolgáltatottá válna. A szovjet elnyomás és a világháború előtti tradíciók miatt a jobboldali radikalizmusban erőteljesen jelen van az antikommunizmus és antiliberalizmus. Témánk szempontjából a kommunizmussal és a liberalizmussal szembeni legfontosabb kifogásuk: nemzetköziség (internacionalizmus) és kozmopolitizmus. A rendre visszatérő érv az integrációval szembeni fenntartásaikban az, hogy a Nyugat kiegészített a posztkommunista elitekkel és erőteljesen támaszkodik a komprádor liberális elitekre, ami nyilvánvalóan csorbítja a nemzet érdekeit. Ez az érvelés hagyományosan azzal a felvetéssel ötvöződik, hogy amikor nagyon kellett, a Nyugat cserben hagyta a magyarságot. A török és a Habsburg ellen, 1956-ban és a rendszerváltás adósságválságában. Szélesebb összefüggésben mindez a magyar függetlenségi gondolatba ágyazódik és – áttételesen – történelmi kudarcokkal aktualizálódik: a soknemzetiségű (!) Monarchiában idegen érdekek oltárán áldozták fel a magyar életeket, ami megtörténhet a NATO-ban is. A NATO más szempontból is hozzájárul az integrációval szembeni bizalmatlansághoz: az 1956-os szabadságharc a semlegesség eszméjét hagyta örökül, ami ellenkezik a nemzeti szuverenitást korlátozó uniós integrációval. Gazdasági-gazdaságpolitikai síkon a jobboldali radikálisokat a nemzeti középosztály megerősítése és megerősítése vezérli, amelynek igen komoly akadályát az idő előtti és kellően elő nem készített integrációban látják. A szuverenitás féltéséhez kapcsolódik a globalizációs folyamatoktól, a nemzetközi és multinacionális cégektől és azok túlhatalmától, az integráció transznacionális megoldásaitól, valamint az Európai Unió központi bürokráciájától való idegenkedésük.

Kissé paradox módon a jobboldali radikalizmuson belül elkülöníthető egy sajátosan radikális álláspont is, amelynek erőteljes kultúrkritikából, kulturpesszimizmusból és identitástudatból táplálkozik. Ebben az esetben a felvilágosodással (Montesquieuvel, Diderot-val, Voltaire-rel), a humanizmussal és technikai civilizációval stb. fémjelezhető, dekadens „újeurópai” kultúrával az ősrégi tapasztalatok, a hit, az erkölcs és a vallás letűnt korát, tehát magát Európát lehet szembeállítani. Ily módon Európa az, ami bennünk van és hitünk szerint vállalható, az integráció pedig akkor igenelhető, ha eszerint fogadnak el minket. Ez a felfogás, mint látható, még közös nevezőre tud jutni Európával, az európaisággal, markánsabb változatai azonban Európával szemben fogalmazzák meg a nemzeti identitást és jelölik ki a lehetséges pozíciókat. A nem-európai azonosságtudat kulcsfogalmai: „Kelet Népe” és „Egyedül Vagyunk”. Az eurázsiai sztyeppék magyarságának eszerint nomád-pogány öröksége van. Lelkisége, véralkata kereszténység előtti beidegződésekkel és reflexekkel telített, ezért valójában idegen test (*corps étranger*) az európai népek között. Bár Magyarország a nyugati kultúra őre, kapuja volt, a nyugati kultúra mégis ezer évig csak nyűgnek bizonyult, s már csak azért sem vállalható, mert Trianonban a Nyugat éppen a Balkánt hagyta győzedelmeskedni.

Ennek a radikális álláspontnak az a radikális következtetése, ami meglehetősen elterjedt a nemzeti radikálisok körében, hogy Szent István tulajdonképpen egy olyan mesterkéltné, „felülről végrehajtott” változást hajtott végre, kényszerített a magyarságra, amelynek egyenes következménye volt a kultúra- és identitásvesztés. Az integráció pedig értelemszerűen hasonlókkal fenyeget. A kiút keresése egy érdekes eredménye az a felismerés, hogy valójában mégsem vagyunk egyedül: genetikailag rokon, testvér népek az ujugurok, a koreaiak és a japánok. Utóbbi kettő valószínű nagy hatalommal növelte ki magát, ezért érdemes lenne velük kulturális, gazdasági és politikai szövetséget kötni, amely megnyitná az utat a felemelkedés előtt. A Nyugattal való szövetség a pusztulással jár együtt...

A Szent István-i életművet tagadó jobboldali radikalizmus több ponton érintkezik, főleg az emigráció közvetítésével, a hetvenes években felszínre tört nyugati újjobboldallal, amely tudatosan nyúl vissza a kereszténység előtti pogány kultúrához. Ennek különösen az a jelentősége, hogy az újjobboldalnak határozott Európa-identitása van. Az alternatív újjobboldali Európa credendően és lényegében nem-keresztény, s tagadja, hogy köze lenne ahhoz a zsidó-keresztény kultúrához, amellyel hagyományosan azonosítani szokás magát az európai kultúrát vagy kulturális örökséget. Mivel a nyugati-európai társadalmak nagy részének szembe kellett néznie az Európán kívüli népek bevándorlásával, a nyugati újjobboldalon határozottan jelen van a kulturálisan sokszínű, de fehér Európa igenlése és egy olyan „Európa-erőd” vízója, amely képes visszaverni a „színes fajok” támadását, demográfiai nyomását. A „fehér-Európa” és az „Európa-erőd” a magyar jobboldali radikalizmusnak ugyan nem bevett témája, de áttételesen, mint az integráció egy lehetséges negatív kihatásával vagy a baloldali-liberális bevándorláspolitikai korlátoltságának bizonyítékeként foglalkoznak vele. Inkább jellemzőbb az 1945 előtt divatos nagytér-elméletek felelevenítése: európai (fehér), arab (muzulmán) stb. világtérsegek, amelyek egyenrangúak (!) és amelyekkel akár jó viszonyt lehet és kell kialakítani, de feltételenül zárt, lezárandó régiók. A más kultúráktól, világtérsegektől jól elkülöníthető Európa gondolata tehát képes közvetve vonzóvá tenni az integrációs folyamatot. Az Európai világtérsegek koncepciója megerősítést nyer azzal is, hogy az újjobboldal bizonyos mértékig „ellenkultúra”, ami harmonizál a magyar jobboldali radikalizmus már említett „protest” jellegével. Harcosan szembenáll az amerikai-liberális kultúrhatásokkal, az amerikanizálódással: Amerikának eleve nincs történelmi és európai értelemben vett kultúrája, liberális és kozmopolita értékeket exportál (lásd multikulturalizmus), kultúrmocskot terjeszt, és gazdasági erejénél fogva „kulturális imperializmus” áldozatává tesz Európát. Az egységesülő Európa viszont ellensúlyt képezhet, feltéve ha képes megvédeni, erősíteni identitását és kulturális örökségét. Az Amerika-ellenesség egy másik megnyilvánulása, hogy nem tartják elfogadhatónak Amerika szuperhatalmi és világcsendőr szerepét és e téren is igénylik Európa egyenrangú erejét. Következésképpen rokonszenveznek Amerika Európán kívüli ellenfeleivel (pl. Irak), mely által megerősítést nyer az egyenrangú világtérsegek elmélete. A magyar jobboldali radikalizmuson belül kimutatható

még egy erőteljes német szimpátia: Németország háborúban vesztes, de békében sikeres nemzet, és – Amerikával szemben is – fontos szerep hárulhat rá az európai integrációban. A német-kérdés szorosan kapcsolódik a külpolitikai orientáció problémájához: a hagyományosan jó német-magyar kapcsolatok ápolása és kitüntetett kezelése egy egyoldalú Amerika-orientációval szemben, ráadásul Németország regionális súlya plusz erőt adhat a trianoni utódállamok ellenében. A német orientáció és rokonszenv csak ritkán kérdőjeleződik meg a pángermán veszélyre való hivatkozással, nacionalista alapon vagy a magyar függetlenségi gondolatból kiindulva. Inkább jellemző Habsburg Ottó és a Habsburgok szerepének vagy politikájának olykor igen éles bírálata.

Mint hogy a magyarországi újpogány jobboldal tudomásul veszi a földrajzi kényszereket, tehát hogy ha „idegen testként” is, de be kell tagozódnunk az egységesülő Európába, a (közös) pogány hitvallás ad némi reményt az idegenség oldására. A nyugati újjobboldal iránti szellemi nyitottságot megkönnyíti az is, hogy a radikális jobboldalon elterjedt, bár ott is vitatott, az a teológiai tétel, hogy Jézus nem zsidó származású. Erre alapozódik ugyanis az az álláspont, többek között, hogy nagyon is létezett egy eredeti, át nem judaizált, előázsiai (sumer eredetű) őskeresztény kultúra, amelynek része, örököse volt a honfoglaló magyarság is. A Jézus előtti, tehát nem-zsidó kereszténység mint köztes toposz oldja az újpogány és a (radikális jobboldalon belüli, keresztény hagyományokat felvállaló) kereszténynemzeti irányzat közötti, a már említett eklekticizmust termelő feszültséget.

Bár a kereszténynemzeti radikalizmuson belül is kimutatható az integrációval szembeni kétely, a keresztény politikai identitás több eleme hozzájárul ahhoz, hogy a jobboldali radikalizmus pozitívan viszonyuljon az egységesülő Európa víziójához. A szovjetellenes és antikommunista kereszténynemzetiek az 1945-tel kezdődő szovjet megszállást hajlamosak ázsiasodásnak, tehát Európából és általában a „világáramlatból” kiszakadásnak felfogni, s ennek megfelelően elfogadják az Európába való „visszacsatlódás” célját, ami viszont értelemszerűen nem azonos a „csatlakozás” programjával. A kereszténynemzetiek keresztény Európája mindenekelőtt hagyományos erkölcsi rendet és a „nyugati” kereszténység kulturális örökségét jelenti. Történelmileg a „visszacsatlódás” azzal a jól ismert állásponttal igazolódik, hogy Magyarország a (nyugati) kereszténység előharcosa és védőbástyája volt. A trianoni béke pedig egyenes következménye volt az 1919-es „ázsiai” kommunizmus uralmának: a szomszéd országok európai támogatással csonkították meg a nemzetet. Az Európához tartozás tehát a nemzet racionálisan felfogható önérdeke, az Európától való távolságtartás meg természetellenes állapot. Amennyiben a kereszténynemzeti megközelítésben felbukkan az, hogy a (honfoglalás vagy államalapítás utáni) magyar kereszténység bizánci eredetű vagy gyökerű, akkor hangsúlyt kap a magyarság egy lehetséges „filter” szerepe.

A „kereszténység védőbástyája” gondolatából és az Európából kiszakadás keserű történelmi tapasztalatából következik az az Európa-felfogás, hogy Európa az egymásra utalt népek hazája, s a nemzeti-etnikai sokféleség az alapja Európa dinamikájának és a világban betöltött hegemónikus, de legalábbis meghatározó szerepének. Az euró-

pai fejlődés közös fejlődés, s a magyarság nem csak védte Európát, de nagyon is kivette részét a közös kultúraépítésben. Legtöbbet úgy adhatunk Európának, ha magyarok maradunk. Európa tehát elképzelhetetlen Magyarország nélkül, de ez kötelezettséget is ró ránk: csak azoknak a népeknek van létjogosultsága, amelyek európai célokat szolgálnak.

A „magyarnak maradni” programját értelmezhetjük egyfajta küldetésnek, hivatásnak, hiszen a magyar kultúra és identitás feladása Európa megcsonkítását jelentheti. A magyarság egy ilyen értelemben vett európai küldetése kiegészül az eszméletlenileg hagyományos magyar hivatásgondolattal, amely konkrét feladatok elé állítja az országot: vezető szerepet játszani a térség békés együttélésének és integrációjának előmozdításában, ahogy a Szent Istáni gondolat is eleve egy dunamedencei küldetés elé állította a magyarságot.

A kisebbségi kérdés, a határon túli magyarság sorsa sajátos dilemmák elé állítja a jobboldali radikalizmust. A pragmatikusabb eszmefuttatások számot vetnek az ország regionális kiszolgáltatottságával és a nemzetközi erőviszonyokkal, az utóbbi tőlünk független alakulásával, ezért racionális megfontolások alapján az uniós csatlakozásban előnyöket is látnak: az Unió elfogadható nemzetközi normákat kínál, amellyel nyomást lehet gyakorolni és fellebezési fórumokkal szolgálni. A szűk kisebbségpolitikai mozgástér tehát kitágítható. A Schengeni egyezmény fogadtatása jelzi is a dilemmát: a magyarság az európai határ mentén kettészakadhat. A praktikus válasz a kettős állampolgárság lehetőségének felvillantása, ami természetesen újabb kihívásokkal jár együtt, de az európai integrációtól a magyar kisebbségek miatti távolmaradás mint járható út nem vetődik fel komolyan. Közép-Európának, benne Magyarországgal, tehát be kell integrálódnia a nagy európai vérkeringésbe, de nagyon is kérdéses, hogy a trianoni utódállamokat mint tűzfészeket integrálni lehet-e egyáltalán.

A Trianon- és államhatár-problematika egy megoldási kísérlete a nemzetek szerinti, tehát nem feltétlenül államok (nemzetállamok) szerinti integráció. A határokon átnyúló nemzetek önmaguk meghatározta természetes egységek, amelyek alkalmasak az együttműködésre, a szabad társulásra. Egyes elképzelésekben a nemzetek integrációja lehetővé teszi, hogy kigomboljuk a rosszul begombolt (trianoni) lajbit. Az autonóm nemzetek Európája a konszenzus és ráció elvére alapozódna és alulról, szabadon, örendelkezés szerint épülne fel. Az elgondolás igazolására Bibó István rendező elvére hivatkoznak: „Nem az államnak van joga egy bizonyos területhez, hanem egy népnek”.

Az európai államhatárok kérdése más összefüggésben merül fel problemaként. A határok „átjárhatósága”, „spiritualizálódása” a kulturális értelemben feltétlenül antiliberális jobboldali radikalizmus szemében eredetileg liberális tematika, amely – innen az ellenérzés – elfogadhatatlan alternatívát kínál számukra a kollektív kisebbségi jogokkal és autonómiával szemben. Az ellenérzéseket növeli a félelem, hogy a határok átjárhatósága ösztönözze lesz a menekültek és bevándoroltak migrációjának és az új Európán belüli szabályozással egyetemben egy „etnikai ozmózis” áldozatává teszi az országot.

A mérleg pozitív serpenyőjében található végül a nyugati konzervatív és kereszténydemokrata pártok példája, amelyek – eltekintve a kivételektől – kiállnak az egységes vagy akár a nemzetek feletti Európa eszméje és politikája mellett, és részt vesznek az Európa Parlament munkájában. Ennél nagyobb jelentősége van azonban annak, hogy a Le Pen, Jörg Heider és Berlusconi fémjelezte újjobboldali irányzatok előre törtek és szintúgy képviseltetik magukat a Parlamentben, amiből kikerekedhetne az európai összefogás egy nacionalista-jobboldali alternatívája.

A jobboldali radikalizmustól nem idegen a Pán-Európa gondolat sem! A Pán-Európában gondolkodó radikálisok a jobboldali radikalizmuson belül különbséget tesznek a szélsőjobboldal (radikális nacionalisták, nemzeti szocialisták, fasiszták) és az ultrajobboldal között. Elvetik baloldali internacionalizmust, a szabadkőművesek világállamát, az Európai Egyesült Államok tervét, de a hagyományos jobboldali nacionalizmust is. Alapelvük, illetve az általuk elképzelt egységes Európa alapja a tradicionalitásból és spiritualitásból építkező birodalmi szövetség, amelynek pozitív példáját a középkori Európa nyújtja. Az ultrajobboldali Pán-Európa nem unió, föderáció vagy konföderáció, hanem az „együttes nacionalizmus” értelmében vett „kon-nacionalizmus”, amely egy „kemény, feszes, szoros” birodalmi szövetség keretein belül biztosítaná a történelmi országok szuverenitását. A birodalmi keret azért ideális alternatíva, mert az európai nemzetek soha nem lesznek képesek egy „nagy nemzetet” alkotni, továbbá érvényesülni engedi a partikularitást, a nemzeti elv tiszteletben tartásával elejét veszi a vegyes etnikai konglomerációk kialakulásának, a fajták közötti természetellenes keveredésnek, az elkorcsosodásnak. Nem utolsó sorban pedig megakadályozza, hogy a Valutaalap és a Világbank nemzetközi kozmopolita világoligarchiája a nemzetállamokat általa uralt tömbökbe, és a tömböket világállamba tömörítse. Ilyen tömb lenne ugyanis a jelenlegi folyamatok szerint integrálódó Európa.

A KONFÖDERATÍV KÖZÉP-EURÓPA ÉS AZ ERDÉLYI KÉRDÉS A II. VILÁGHÁBORÚ IDŐSZAKÁBAN

OLASZ Lajos

A II. világháború kirobbanását követően ismét sajátos aktualitást kapott a közép-európai politikai gondolkodás régi ideája, regionális integrációk létrehozásának terve.¹ Valószínűnek látszott, hogy a háború után a győztes hatalmak átrendezik majd Közép- és Kelet-Európa belső viszonyait, s így az érintett országok integrációs törekvései – megfelelő nagyhatalmi érdekeltség mellett – gazdasági uniók, vagy akár politikai államszövetségek létrejöttét eredményezhetik. A háború kezdeti időszakában az angolszász kormánykörök kifejezetten támogatták a konföderációs együttműködés kialakítására irányuló terveket, ösztönözték a Londonban folyó csehlengyel és jugoszláv-görög uniós tárgyalásokat. Az elképzelt gazdasági és politikai integrációk stabilitásának, működőképességének biztosításához azonban feltétlenül szükség volt az érintett országok közötti vitás kérdések, területi, etnikai konfliktusok tárgyalásos úton való rendezésére. Ilyen vitás kérdés pedig Közép- és Kelet-Európában szép számmal akadt – Memeltől és Danzigtól Triesztig, a Szudéta-vidéktől Bukovináig és Dobruzsáig. A konfliktusok sorában az egyik legsúlyosabb problémának az erdélyi kérdés számított, mely az I. világháború óta állandó feszültség forrása volt a magyar és román kormány, illetve a két ország közvéleménye között, közvetve hozzájárult az egyoldalú német külpolitikai elkötelezettség kialakulásához, 1940 augusztusában pedig kis híján fegyveres összecsapáshoz vezetett. Mindezek alapján Sumner Welles, amerikai külügyi államtitkár, a háború utáni rendezés kérdéseivel foglalkozó kormánybizottság alelnöke az Erdéllyel kapcsolatos ellenségeskedést Európa 5 legégetőbb problémája közé sorolta.²

A II. világháború időszakában születő magyar konföderációs elképzelések többségében Erdély, mint önálló állam jelent meg. Volt, aki (nem kis politikai naivitással) egy svájci típusú, a három nemzet teljes egyenjogúsítását megvalósító mintaállamot álmodott Kelet-Európa peremére. Mások a Kárpát-medence feletti magyar

hegemónia visszaállításához vezető taktikai kompromisszumnak tekintették a formálisan független erdélyi állam megteremtését. Sokan viszont a szövetséges hatalmak háborús győzelmével számolva a két kis vesztesel szembeni egyedüli igazságos megoldásként számoltak ezzel a lehetőséggel. Bár az önálló Erdély gondolatának jelentős történeti, kulturális hagyományai voltak, az adott helyzetben az Erdéllyel kapcsolatos állásfoglalásokban sokkal inkább aktuálpolitikai megfontolások érvényesültek. Ahogyan azt Szegedy-Maszák Aladár 1943-as memoranduma önkritikusan meg is állapította: „a Transsylvánizmus gondolata Erdély mindhárom népénél kísért, mindegyik foglalkozik vele, de nyíltan csak az vallja, amelyik magát az adott történelmi helyzetben birtokon kívül levőnek, elnyomottnak érzi.”³

Bethlen István 1940 márciusában emlékiratot juttatott el a Külügyminisztériumba, melyben már Németország vereségével számolva a háború utáni rendezéssel és a regionális integráció létrehozásának kérdésével foglalkozott. Írásában elutasította mind a dél-német államokat (Bajorország, Baden-Württemberg), Ausztriát és Magyarországot egyesítő államszövetség tervét (Churchill elképzelése), mind egy cseh–osztárk–magyar konföderáció gondolatát. Ezekben ugyanis német–osztárk, illetve cseh dominancia jelentkezne, mellyel szemben a magyar érdekeket csak egy területileg megnagyobbodott Magyarország (az autonóm Szlovákia és Erdély birtokában) tudná érvényesíteni. A Trianon előtti határok helyreállítására azonban Bethlen nem látott reális esélyt. A megoldást tehát inkább egy lengyel–magyar–román integrációban látta, mely kezdetben gazdasági unió, később szorosabb politikai szövetség formáját öltene. Ebben az esetben Szlovákia Magyarország autonóm tartományává válna. Erdély viszont állami önállóságot kapna, de úgy, hogy az unión belül szerveződő szűkebb magyar–erdélyi–román konföderációhoz csatlakozna, mint Magyarország és Románia közös kondomíniuma. Mivel az Erdélyt birtokló román vezetés tárgyalásos úton aligha menne bele ilyen megoldásba – Bethlen katonai akciót javasolt Erdély elfoglalására. Így Budapest a győztes pozíciójából tehetné meg kompromisszumos javaslatát, s az új helyzet rákényszerítené a román vezetést az államszövetségi ajánlat elfogadására.⁴

Németh László a trianoni békeszerződés következményeinek tanulságait elemezve az adott térség stabilitásának és gazdasági felemelkedésének biztosítékát egy magyar–román–szerb–horvát konföderáció létrehozásában látta. Az önálló Erdély ötödik tagállamként csatlakozna a szövetséghez, Magyarországgal azonban külön egyezményt is kötne, amely szorosabb együttműködést fogalmazna meg, mint a konföderációs szerződés. Erdély belső föderatív átalakítása szavatolná a három nemzet teljes egyenjogúsítását, s hogy ne érvényesülhessen felette külső, idegen befolyás. Bajcsy-Zsilinszky Endre 1943 júliusában foglalta össze a régió háború utáni újrendezésével kapcsolatos elképzeléseit. A Németország és a Szovjetunió „közé szorult” kis népek övezetén belül több regionális integráció kialakítását szorgalmazta, melyek a külpolitika és védelmi kérdések tekintetében egymással is együttműködnének. A dunai államszövetséget Magyarország, Szlovákia, Szerbia és Horvátország paritásos reáluniója képezné. Erdély a formális, látszatönállóság helyett visszakerülne Magyarországhoz és

(Kárpátaljához hasonlóan) az ott élő nemzetek teljes egyenjogúságát biztosító tényleges területi-politikai autonómiát kapna.⁵

A regionális együttműködés kérdéseivel a román politikai körök is foglalkoztak. Egyes ellenzéki politikusok hajlottak volna a Magyarországgal való szorosabb gazdasági kapcsolatok kialakítására – Erdély esetében azonban valamennyien csak a Romániához való csatolást tartották elfogadhatónak, és még a két ország közös ellenőrzése alatt álló önálló erdélyi állam gondolatát is elutasították. A Parasztpárt vezetője, G. Maniu 1943 júniusában kapcsolatot keresett Bethlen Istvánnal az esetleges jövőbeni gazdasági együttműködés, illetve a háborúból való közös kiugrás kérdéseinek megvitatására. A Bánffy Miklós közvetítésével lebonyolított üzenetváltás során azonban kiderült, hogy éppen az Erdély sorsára vonatkozó ellentétes álláspontok miatt nem juthatnak megegyezésre.⁶ A Bethlen által felvetett önálló államisággal szemben Maniu a teljes Erdély román fennhatóság alá vonásához ragaszkodott. Hasonló nézeteket vallott az Ekésfront ismert politikusa, Petru Groza is. Bár Groza az Erdély körül kialakult tragikus viszályért egyaránt felelőssé tette mind a magyar, mind a román vezetőkörök nacionalizmusát, a megbékélés alapját azonban ő is a 2. bécsi döntés eltörlésében, az 1940 előtti status quo helyreállításában látta.⁷

A közép- és kelet-európai régió konföderatív alapon történő újjászervezésének esélye a nyugati magyar politikai emigrációt is élenként foglalkoztatta. Bár az egyes csoportok között jelentős véleménykülönbségek alakultak ki a tervezett integrációk jellegét, működését, a résztvevő országok körét illetően, Erdéllyel kapcsolatban a többség azonos nézeteket vallott – egy önálló állam létrehozását szorgalmazta. Habsburg Ottó tulajdonképpen a Monarchia újjászervezését javasolta az etnikai és a dinasztikus államszervezési elvek együttes érvényesítése alapján. Az új dunai monarchia független államok szövetsége lett volna, melyeket az uralkodó személy köt össze. Ausztria, Csehország, Szlovákia, Horvátország és Magyarország mellett a szuverén Erdély alkotta volna az uniót. Bár a főherceget jó kapcsolatok fűzték az amerikai politika vezető köreihez, sőt magához Roosevelt elnökhöz is, a Habsburg restauráció lehetőségét a nagyhatalmak hivatalosan elutasították, s az érintett országok politikusai is határozottan tiltakoztak ellene. Eckhardt Tibor és Pelényi János 1942-ben juttatták el integrációs tervezetüket a State Department-hez. Elképzelésük szerint Közép- és Kelet-Európában 3 regionális konföderáció létrehozására lenne szükség: egy balti, egy dunai és egy balkáni államszövetségre, melyek egymással is bizonyos gazdasági és védelmi megállapodást kötnének. A dunai konföderációt Ausztria, Csehország, az önálló Szlovákia, Magyarország és az államilag önálló, de a Budapesttel külön politikai szövetséget is kötő Erdély alkotná. Az integrációhoz később Horvátország is csatlakozhatna. Románia helyét azonban a balkáni államszövetségben jelölte ki a tervezet – mintegy ezzel is biztosítva az Erdély feletti egyértelmű magyar befolyás zavartalan érvényesülését. Az amerikai külügyi szakértők Eckhardték javaslatában a Monarchia magyar hegemonia melletti helyreállításának szándékát látták, s így érdeemben nem is foglalkoztak a tervezet megvitatásával.⁸

A regionális integrációk háború utáni szerepével kapcsolatos felfokozott várakozásokat jelezte, hogy a háborús magyar kabinet, a Kállay kormány titkos béketapogatózásai során a szövetséges hatalmakhoz eljuttatott, tárgyalási alapnak szánt anyagai is részletesen foglalkoztak a konföderáció problematikájával és Erdély kérdésével. A Schrecker Károly által 1943 áprilisában az ankarai brit konzulnak átadott memorandum alapvetően a Bethlen István véleményét osztó politikusi kör álláspontját tükrözte. Eszerint: a régió stabilitását, gazdasági fejlődését és a szomszédos nagyhatalmakkal szemben a szuverenitás megőrzését leginkább egy lengyel–magyar szövetségre épülő szélesebb integráció biztosíthatja. Ehhez csatlakozhatna Litvánia, illetve Csehország és Szlovákia. A délszláv államok és Románia azonban nem lennének tagjai a konföderációnak, mert közvetítésükkel szovjet politikai befolyás érvényesülhetne. Erdély, a régió pacifikálásának formájától függően vagy Magyarország részeként, vagy önálló államként venne részt az együttműködésben. Területén mindkét esetben svájci típusú kantonrendszert hoznának létre – széleskörű önkormányzattal, magyar, román, német nemzeti többségű kerületek, illetve vegyes lakosságú körzetek kialakításával.⁹

Egy másik közismert dokumentum, Szegedy-Maszák Aladár, a Külügyminisztérium Politikai Osztálya vezetőjének memoranduma 1943 augusztusában jutott el a Foreign Office-hoz. Ez a tervezet egy „Kárpát-medencei Commonwealth” létrehozása mellett érvelt, amely az egész régió gazdasági, kulturális és diplomáciai centruma lehetne. Az államszövetséget Szlovákia, Horvátország, Magyarország (az autonóm Kárpátaljával és a Bánáttal) és Erdély alkotná. Erdély jogilag független állam lenne, de újjáépítené Trianon előtti gazdasági, kulturális, közéleti kapcsolatait Magyarországgal, s az integráción belül annak domíniumaként, esetleg vele perszonálunióban szerepelne. Ehhez a Kárpát-medencei konföderációhoz csatlakozhatnának más szomszédos államok: Lengyelország, Ausztria vagy akár Románia is. Románia tehát kapcsolatokat építhetne ki Erdellyel, de csak olyan mértékben, ami a magyar érdekeket nem veszélyezteti.¹⁰ A Foreign Office munkatársai az adott politikai helyzetben a memorandumban megfogalmazott magyar igényeket alaposan eltúlzottnak, tárgyalási alapként elfogadhatatlannak ítélték. Egyébként az iratot továbbító Böhm Vilmos F. K. Roberts-szel, a brit külügyminisztérium Kelet-Európai Osztálya vezetőjével folytatott beszélgetésében már sokkal visszafogottabb magyar törekvéseket fogalmazott meg. Eszerint Magyarország elfogadná az 1938-as határookra való ideiglenes visszatérést, ha a háború után etnikai alapú határrendezésre kerülne sor. A jövőbeni regionális együttműködést illetően: Magyarország Lengyelországgal és a Cseh–Szlovák közös állammal hozna létre egy közép-európai konföderációt, melyhez szuverén országgént Erdély is csatlakozna.¹¹

A háború alakulását értékelve 1944 februárjában Bethlen István újabb tervezetet készített és juttatott el a kormányzathoz, a régió háború utáni újjászervezésének lehetőségeiről. Ebben a gazdasági integráció létrehozása és a kikerülhetetlenül megjelenő szovjet befolyás ellensúlyozása érdekében egy közép-európai hexagonálé létrehozását javasolta: Ausztria, Csehország, Szlovákia, Magyarország, Horvátország és

Szlovénia részvételével, ahol az együttműködés alapját vám- és pénzügyi unió, közös külpolitika és a kisebbségvédelem egyeztetett rendszere képezné. Az államszövetségen belül megjelenő osztrák–cseh érdekeket egy területében megnövekedő Magyarország ellensúlyozhatná, melynek határai között Kárpátalja, a Bánát és Erdély széleskörű autonómiát kapna. Érvelése szerint: Erdély lakosságának több, mint fele román származású ugyan, a terület gazdasági, kulturális és történelmi szempontból azonban egyaránt Közép-Európa integráns részét képezi, szemben a Kárpátokon túli román területekkel, melyek berendezkedése a balkáni modellel rokonítható, és melyek már hosszú ideje az orosz–szovjet érdekszférába tartoznak. Erdélyben a három nemzet teljes egyenjogúságát biztosító föderatív struktúra kialakítására kerülne sor.¹² Bethlen egyébként nem zárta ki a Romániával való államközi kapcsolatokat szorosabbra vonását és a magyar (erdélyi) – román határ lehetőség szerinti spiritualizálását, ezt azonban már a Szovjetunió kompetenciájába tartozó kérdésnek tartotta, mivel a Kárpátokon túli területeket jövőbeni szovjet befolyási övezetnek tekintette.

A háború utáni rendezéssel, a lehetséges integrációk kialakításával kapcsolatos kérdések elemzését Nagy-Britanniában az 1939 szeptemberében megalakított Külügyi Kutató és Sajtószolgálat végezte, Arnold Toynbee történészprofesszor vezetésével. A szervezet „Dunai munkabizottságának” szakértői 1942. szeptember 1-re terjedelmes memorandumban foglalták össze a tervezett közép- és kelet-európai konföderációk ügyét, a gazdasági és politikai vonatkozásokat, a határok kérdését, a kisebbségi problémákat. Külön tanulmány elemezte Erdély helyzetét és a hovatartozásával kapcsolatos alternatívákat. Az anyag két államszövetség kialakítását javasolta: egy északi (lengyel–csehszlovák–osztrák–magyar) konföderációt és egy balkáni föderatív uniót.

Erdély kérdésével kapcsolatban a memorandum hat különböző alternatívát vázolt fel, de ezek közül egyiket sem tartotta tökéletesen megvalósítható megoldásnak. A terület Magyarországhoz csatolása három és fél millió románt juttatott volna kisebbségi sorba, a Romániához való csatolás nyomán viszont milliós magyarság került volna idegen fennhatóság alá. Ez csak a nyertes állam nacionalizmusát erősítette volna, és a vesztes elkeseredett ellenállását váltotta volna ki. A szakértők nem tartották jó megoldásnak a területmegosztást sem, mert etnikai határvonalat a lakosság kevert elhelyezkedése miatt igen nehéz volt kijelölni. Felmerült ugyan egy földrajzi, gazdasági és stratégiai szempontok figyelembevételével meghúzható határvonal, amely félmillió magyart juttathatott vissza az anyaországhoz, ezzel azonban hétszáz ezer román is magyar fennhatóság alá került volna, a Székelyföld viszont maradt volna a román állam keretei között. Javaslatként szerepelt, hogy a határ menti keskeny, többségében magyar lakta sáv mellett a Székelyföldet is Magyarországnak ítéljék, és egy korridorral kössék össze azt az anyaországgal. Ez azonban kettévágta volna a Romániához kerülő erdélyi területeket, ami számos gazdasági, közlekedési problémát vetett fel.¹³

A memorandum elvben a legjobb megoldásnak az önálló erdélyi állam megteremtését ítélte, ennek gyakorlati megvalósíthatóságát azonban igen problematikusnak látta. A két ország ugyanis egy közös konföderáció keretében valószínűleg mindent

megtenne majd, hogy a másikinál nagyobb befolyást szerezzen a frissen függetlenné vált Erdély felett. Külön államszövetségbe kerülve pedig a kedvezőbb helyzetben lévő fél feltétlenül megpróbálná Erdélyt bekebelezni. Ezért az elemzés öszszegzésében a szakértők – legkisebb rosszként – Erdély többségi etnikai alapon történő megosztását ajánlják, a regionális konföderációk kialakításának függvényében. Ha a két ország azonos szövetség tagja lesz, a Székelyföld Magyarországhé marad – ha nem, akkor Romániához kerül, autonóm státuszban.

Az Egyesült Államokban 1941 decemberében került sor annak a különbizottságnak a felállítására (Háború Utáni Külpolitika Tanácsadó Bizottsága), amely számos más problémakör mellett Közép- és Kelet-Európa újjászervezésének és a regionális integrációk létrehozásának kérdéseivel foglalkozott. A bizottság elnöke Hull külügyminiszter, alelnöke Sumner Welles külügyi államtitkár volt. A felkért szakértők 1942. június 19-ére készítették el első jelentésüket Közép- és Kelet-Európa konföderatív átrendezésének lehetőségeivel kapcsolatban. Az Erdély jövőbeni hovatartozásának kérdését vizsgáló Területi Albizottság ülésein éles vita alakult ki a szakemberek között. Egyesek a status quo alapján történő kettéosztás háború utáni fenntartását javasolták, ami megfelelt volna az amerikai külpolitika „legkisebb változtatás” elvét valló törekvéseinek. Mások azonban ezt etnikailag indokolatlannak, ráadásul a terület gazdasági egységét megbontó megoldásnak ítélték. Felmerült az önálló államiság gondolata is, ezt azonban a bizottság többsége ekkor még elvetette, mondván, hogy ez egyik érintett felet sem elégítené ki, így nem teremtené meg a kívánt stabilitást a térségben.¹⁴ Közös vélemény végül nem alakult ki – a többség Erdély Romániának történő visszaadását látta legelfogadhatóbbnak, Magyarország javára történő etnikai alapú határkiigazítással és a Székelyföld Románián belüli autonómiájának biztosításával. Abban azonban teljes volt az egyetértés, hogy a háború végén Erdély egész területét a szövetséges csapatok, illetve az ENSZ igazgatása alá kell vonni, megakadályozva a magyar- román szembenállás eszkalálódását, és szavatolva a régió békés, tárgyalásos konszolidációjának megindulását.

A bizottság 1943. március 2-án kiadott összegző jelentésében a korábbi véleményekhez képest bizonyos hangsúlyeltolódások jelentkeztek. A Romániának való juttatás és a nyelvi alapú határkiigazítás mellett másik lehetséges megoldásként az anyag már határozottabban támogatta az önálló Erdély gondolatát. Az új állam szuverenitását és gazdasági életképességét egy regionális integráció létrehozása biztosította volna: vagy egy szélesebb dunai konföderáció, vagy egy szűkebb magyar-erdélyi-román államszövetség, melyben Erdély, mint magyar-román kondomínium szerepelt volna.¹⁵ Amerikai külpolitikai körökben 1943 nyarán még valamelyest erősödött is az önálló Erdély koncepció támogatottsága. Sokan úgy vélték, csak ezzel a megoldással lehet biztosítani (kikényszeríteni?) Magyarország és Románia szoros integrációs együttműködését, ami a régió politikai stabilitása és gazdasági modernizációja alapfeltételének látszott. A székely kérdés kezelésénél is ez számított a legkedvezőbb megoldásnak, hiszen esetükben az önkéntes lakosságcsere szóba sem jöhetett, de arra sem lehetett

számítani, hogy a román kormány szavatolja és a gyakorlatban is betartja majd a Székelyföld autonómiáját.

A szovjet kormány 1940 nyarán Besszarábia és Észak-Bukovina Romániától való visszavétele időszakában hivatalosan is elismerte az Erdélyre vonatkozó magyar területi igényeket, mert ezzel is nyomás alatt igyekezett tartani a bukaresti kormányt, hogy az a maga részéről garantálja az új szovjet–román határ sérthetetlenségét. A német támadás megindulását követően, 1941. június 23-án Molotov még egyszer megismételte Kristóffy magyar nagykövet előtt, hogy Moszkva nem ellenzi, „hogy a magyar igények kielégülést nyerjenek Románia rovására és ilyenszerű fejleményekkel szemben a jövőben sem lesznek fenntartásai.”¹⁶ Magyarország hadba lépésével azonban ez a szovjet politikai „biankó” érvényességét veszítette.

A Szovjetunióban 1942 tavaszán hozták létre a „Békeszerződések és a Háború Utáni Rendezés Bizottsága” nevű munkacsoportot – M.M. Litvinov, volt külügyi népbiztos vezetésével – mely a közép- és kelet-európai térség háború utáni átalakításának kérdéseivel, a határok ügyével foglalkozott. Erdély esetében a bizottság tagjainak többsége egy önálló állam megteremtése mellett érvelt. J.V. Tarle, az ismert történész szerint nagyhatalmi garanciákkal biztosítható lenne Erdély tényleges szuverenitása, s ez megakadályozná, hogy a magyar–román területi viták a későbbiekben is veszélyeztessék a régió stabilitását. Az RKP egyik vezetője, W. Roman, a Litvinov-bizottsághoz eljuttatott feljegyzésében szintén a független erdélyi állam létrehozását támogatta. Véleménye szerint Erdély mindig is önálló gazdasági és kulturális egységet képezett, melyet a magyar–román rivalizálást kihasználva végül is Hitler szakított ketté. A terület ezért a háború után nem kerülhet sem a magyar, sem a román reakció fennhatósága alá, hanem szuverén országgként, a Szovjetunióval szoros együttműködésben biztosíthatja csak lakosai boldogulását.¹⁷ Ugyancsak Erdély önállóságával kapcsolatos tervezetet állított össze Geiger Béla is, aki a Szovjetunió külügyminisztériumának munkatársaként 1943 őszén kapott megbízást az erdélyi kérdéssel kapcsolatos megoldási javaslat kidolgozására.

A nyugati elképzelésekkel szemben azonban a független Erdély a szovjet politikai elemzésekben mindig mint különálló ország, minden konföderációs kapcsolat nélkül jelent meg. A háború alatti integrációs tervekkel, tárgyalásokkal kapcsolatban a Szovjetunió kezdetben tartózkodóan, később egyre gyanakvóbban viselkedett. Bizalmatlanul figyelt minden olyan kezdeményezést, melyben vele ellenséges, vagy rendezetlen viszonyban álló országok (pl. Lengyelország) neve is felbukkant. Minden ilyen kombinációt szovjet ellenes „cordon sanitaire”-nek minősített. Regionális integrációk kialakítását legfeljebb a háború után tartotta lehetségesnek, amikor az adott terület feletti befolyást megszerző nagyhatalom szándékainak megfelelően alakíthatja majd az együttműködés tartalmát, formáját, a résztvevő országok körét. A regionális integrációkkal kapcsolatos szovjet álláspont 1943 nyarán megmerevedett. Molotov június 7-én a moszkvai brit nagykövetnek átadott levelében elutasította a nyugati hatalmak által szorgalmazott integrációs törekvéseket, azt pedig különösképpen,

hogyan ezekben Ausztria és Magyarország is helyet kapjon. A szovjet vezetés ezt az álláspontját megismételte az októberi moszkvai külügyminiszeri találkozón és a teheráni konferencián is. Moszkva makacs vétője nyomán a konföderációs elképzelések az angolszász politikában is fokozatosan háttérbe szorultak.¹⁸

A Litvinov-bizottság 1944 nyarán készítette el Erdéllyel kapcsolatos összegző jelentését. Megállapította, hogy mindkét érintett ország számos érvet fel tud hozni területi igénye alátámasztására. Mindkét félnek megfelelő megoldás nincs, s a terület etnikai alapon sem osztható ketté. A 2. bécsi döntés semmi esetre sem tartható fenn, különösen, mert Magyarországon nem várható egy olyan radikális belpolitikai fordulat, ami a Szovjetunióval való együttműködés deklarálásához vezetne. Románia esetében viszont Moszkva kérhetné, hogy Erdélyért cserébe a román kormány megfelelő garanciákkal végleg mondjon le Besszarábiáról és Észak-Bukovináról. A legjobb megoldásnak azonban a bizottság egy szovjet patronátus alatt álló önálló erdélyi állam létrehozását tekintette, mert ez biztosította volna leginkább a két rivalizáló fél Szovjetunió iránti lojalitását, s Erdély egyben politikai hídfőállást is jelenthetett Moszkva számára Közép-Európa és a Balkán felé. „Az új állam ellenőrzése lehetővé tenné számunkra nagyobb nyomás gyakorlását mindkét államra ... növelni tudná befolyásunkat a balkáni államokra, különösen a Bánáttal határos Jugoszláviára” – fogalmazta meg a bizottság jelentése.¹⁹

Románia 1944 augusztusi átállása azonban merőben új helyzetet teremtett. A szeptember 12-én aláírt szovjet–román fegyverszüneti okmány már azt fogalmazta meg, hogy „Erdély, vagy annak nagyobbik része” Romániához fog tartozni. Észak-Erdélyben a szovjet megszállást követően megkezdődött a román közigazgatás restaurálása. A nemzetiségi lakossággal szembeni diszkriminatív intézkedések és a baloldali erők elleni fellépés azonban rendkívül feszült légkört teremtett, amit az ún. Maniugárdák erőszakoskodásai még csak fokoztak. Mindez már a szovjet hadsereg logisztikai érdekeit veszélyeztette, ezért a SZEB november 12-ével kiutasította Észak-Erdélyből a román hatóságokat, illetve a nacionalista szabadcsapatokat, és szovjet katonai közigazgatást vezetett be. A helyi lakosság által csak „Észak-Erdélyi Köztársaság”-ként emlegetett terrén kialakulása ismét aktuálissá tette az önálló Erdéllyel kapcsolatos elképzeléseket, és felélénkítette a már háttérbe szoruló föderációs várakozásokat.

Mind a magyar, mind a román kommunista pártban voltak bizonyos hívei egy „Erdélyi” vagy „Észak-Erdélyi Tanácsköztársaság” kikiáltásának, mely a Horthy-Magyarországtól és a királyi Romániától elszakadva a Szovjetunióval lépett volna szoros szövetségre.²⁰ A két párt hivatalos állásfoglalásai azonban elutasították a szocializmus azonnali bevezetésére irányuló törekvéseket. Erdélyi magyar polgári körök egy demokratikus berendezkedésű független állam létrehozását szorgalmazták. Sokan úgy vélték, hogy az ideiglenes önállóságot (területenkívüliséget) jelentő szovjet katonai közigazgatás elvezethet majd „az erdélyi népek öncélú és önkormányzatú közös és szabad köztársaságához” – ahogyan azt Daday Loránd Dész polgármestere megfogalmazta

a MADOSZ 1944. november 26-i közgyűlésén.²¹ Az észak-erdélyi közélet vezető magyar személyiségei külön emlékiratban kérték a Szovjetuniótól a katonai közigazgatás Dél-Erdélyre való kiterjesztését és egy önálló erdélyi állam létrehozását. Ezzel egyidőben a déli megyék magyar lakossága társadalmi mozgalmat indított Erdély egyetemesítéséért – ami a helybeli románság körében elköltözési hullámot váltott ki.

Hamarosan nyilvánvalóvá vált azonban, hogy a szovjet katonai közigazgatás bevezetése nem jelenti a szeptember 12-i fegyverszünet felülvizsgálatát, inkább csak a Bukarestre való nyomásgyakorlás eszköze, hogy kikényszerítsen egy baloldali belpolitikai fordulatot. Erdély végleg Romániához való kerülésével számolva Márton Áron püspök és a köréje csoportosuló magyar értelmiség azzal a kéréssel fordult a SZEB-hez, hogy a területet (a Saar-vidékhez hasonlóan) 10–15 évre vegyék nemzetközi ellenőrzés alá, s hogy ez idő alatt a helyi lakosság képviselői intézhessék Erdély ügyeit.²² Az észak-erdélyi baloldali politikai körök a hangsúlyt ekkor már szintén nem a függetlenségre, mint inkább a Románián belül elérhető autonómiára és a magyar–román együttműködés erősítésére helyezték. Sokan abban bíztak, hogy a regionális integrációk kiépülése, a széles körben megvalósuló területi és etnikai federalizmus, ha nem is szünteti meg a határokat, azok szerepét jelentéktelenné teszi. Példaként általában Macedónia helyzetére hivatkoztak, ahonnan széleskörű autonómiáról, önálló parlamentről, mindkét irányban nyitott, átjárható határokról érkeztek hírek. Közismertek voltak a jugoszláv–bolgár föderációs tárgyalások is, melyek bár 1945 januárjában (részben brit nyomásra) megszakadtak, de az aláírt barátsági szerződés ténye és az egyeztetések későbbi folytatásának bejelentése csak erősítette az Erdéllyel kapcsolatos konföderációs törekvéseket. Bruder Ferenc és más szociáldemokrata személyiségek a magyar–román vámuniós tárgyalások haladéktalan megkezdését szorgalmazták, hogy a békekötés után már az integráció következő lépésére, egy politikai unió létrehozására kerülhessen sor. Mindeközben Erdély kiépítheti saját közigazgatását, autonóm parlamentjét, saját közbiztonsági erőit, s képviseltethetné magát a magyar–román tárgyalásokon is.²³ Bizonyos mértékben hasonló nézeteket vallott a kommunista párt számos észak-erdélyi magyar vezetője is. Jordáky Lajos szerint a legfontosabb célkitűzés a román állam keretei közé tartozó, de gyakorlatilag szinte teljes önállósággal bíró egységes Erdély megteremtése lehet, „amelynek határai az oly gyakran emlegetett vámunió révén is Magyarország felé valóban spirituálisak lennének.”²⁴

Az Erdéllyel kapcsolatos kombinációk sorában sajátos szerepet játszott az a széles körben elterjedt híresztelés, hogy a román baloldal gyengeségét látva (a Groza-kormány válsága) a szovjet vezetés talán mégis önállósítja Erdélyt, és élére az 1945 április végén a Szovjetunióba kivitt Bethlen Istvánt állítja. Bármennyire is valószínűtlennek hangzott, hogy Sztálin egy konzervatív magyar politikussal váltja fel a baloldali román vezetést, vagy hogy egy kvázi szovjet tagállam vezetésében Bethlen szerepet vállalna, a hír megszélesítetése a román politikai erőknek szóló figyelmeztetés volt, hogy Erdély ügyében Moszkva még bármikor meggondolhatja magát.

Erdély sorsa a gyakorlatban azonban már 1945. március 6-án eldőlt, amikor Bukarestben Petru Groza vezetésével baloldali kormány alakult. A Szovjetunió alig három nappal később engedélyezte, hogy a román hatóságok visszatérjenek Észak-Erdélybe. Groza ekkor még azt ígerte ugyan, hogy tiszteletben fogja tartani Észak-Erdély tulajdonképpeni „kormányának”, az Országos Demokrata Arcvonal Észak-Erdélyi Végrehajtó Bizottságának rendelkezéseit, de a mögötte álló baloldali erők nyomására az új kormányzat egymás után hozta a korlátozó, jogfosztó intézkedéseket, hogy minél előbb teljességgel betagolja a visszakapott területeket a román államba. Nem valósult meg Groza másik gyakran emlegetett elképzelése sem – a magyar–román vámunió megeremtése. Pedig a román miniszterelnök számos nyilatkozatában beszélt arról, hogy az egész régió jövője szempontjából meghatározó lenne, ha létrejönne egy a „Lajtától a Fekete-tengerig terjedő egységes blokk ... amelynek magját a magyar–román államszövetség képezne”.²⁵ Egy ilyen integráció – Jugoszláviával és Bulgáriával kiegészülve – végre megeremthetné a Duna-völgy tartós békéjét és megszüntethetné a határok „kínai fal” jellegét.

Erdély hovatarozásával együtt azonban gyakorlatilag eldőlt a magyar–román vámunió és a tervezett regionális integráció sorsa is. Az államközi együttműködést ezúttal nem a Szovjetunió vétója hiúsította meg. Moszkva alapvetően nem ellenezte, hogy befolyási övezetének két kisállama ellenőrzése mellett közeledjen egymáshoz, mert ezt is egy újabb eszköznek látta a magyarországi baloldal megerősítéséhez. Az autonómia és az integrációs törekvések meghirdetésével azonban a Groza korány már elérte elsődleges célját – Erdély teljes területének a visszaszerzését – s ezzel az új politikai kurzus a román közvélemény előtt is legitimálta magát. A Magyarországgal való gazdasági unió kiépítésében, de különösen egy államszövetség létrehozásában a román vezetés (Groza személyes szándékaitól függetlenül) már nem volt érdekelt. Bár az integráció kérdése a különböző kormányok politikai megnyilatkozásaiban még éveken át sokat emlegetett téma maradt – közben azonban a közép- és kelet-európai országok között húzódó „kínai falak” egyre inkább kezdtek az „égig nőni”.

Jegyzetek

¹ Az előzményekkel kapcsolatban lásd. – Diószegi László: Gazdasági egyesítési tervek a Duna-medencében az 1929–1933-as világgazdasági válság időszakában. In: Integrációs törekvések Közép- és Kelet-Európában a 19. és 20. Században. Szerk: Romsics Ignác (Továbbiakban: Integrációs törekvések, 1997.) Bp. 1997. Teleki László Alapítvány. (63–113.); Gyarmati György: Dilemmák a Dunatájon Századvég 1986/2. (67–87.); Romsics Ignác: Expanzionizmus és regionalizmus. In: Integrációs törekvések, 1997. (7–61.)

² Welles, Sumner: Where are we heading? New York – London 1946. 128. old.

³ Szegedy-Maszák Aladár: Az ember ősszel visszanéz I–II. (Továbbiakban: Szegedy-Maszák, 1996.) Bp. 1996. Európa – História. II. köt. 278. old.

⁴ Bethlen István emlékirata a várható békefeltételekről. In: Magyarország külpolitikája a II. világháború kitörésének időszakában 1939–1940. Diplomáciai iratok Magyarország külpolitikájához IV. köt. Összeállította: Juhász Gyula Bp. 1962. Akadémiai K. 557. sz. ir. (743–761.)

⁵ Németh László: Kisebbségben. Bp. 1942. IV. köt. 227. old.; Az FKGP emlékirata Magyarország külpolitikai és belpolitikai kibontakozásáról Közli: Pintér István Századok 1969/1–2. (192–197.)

⁶ Romsics Ignác: Bethlen István. Politikai életrajz. Bp. 1991. Magyarágkutató Int. 293. old.

⁷ Groza, Petru: A börtön homályában. Bp. 1986. Gondolat K. 110., 167–168. old.

⁸ Romsics Ignác: Amerikai béketervek a háború utáni Magyarországról. (Továbbiakban: Romsics, 1992.) Gödöllő 1992. Typovent K. 16–18. old.

⁹ Schrecker Károly magyar megbízott memorandum a Sir H. Knatchbull-Hugessen ankarai brit nagykövetnek. In: Magyar-brit titkos tárgyalások 1943-ban. Összeállította: Juhász Gyula. (Továbbiakban: Magyar-brit, 1978.) Bp. 1978. Kossuth K. 21/c. sz. ir. (118–134.)

¹⁰ Szegedy-Maszák, 1996. II. köt. 279. old.

¹¹ Magyar-brit, 1978. 217. old.

¹² Gróf Bethlen István memorandum a 1944 február. Közli: Urbán Károly – Vida István. Kritika 1991/11. (32–38.)

¹³ Bán D. András: Föderációs és konföderációs tervek Kelet-Közép- és Délkelet-Európában 1939–1947. (Továbbiakban: Bán D., 1997.) In: Integrációs törekvések, 1997. (115–158.) 144. old.

¹⁴ Romsics, 1992. 26–27. old.

¹⁵ Bán D., 1997. 144. old.

¹⁶ Idézi: Lahav, Yehuda: A szovjet Erdély-politika 1944–1946. (Továbbiakban: Lahav, 1989.) Múltunk 1989/3–4. (137–163.) 141. old.

¹⁷ Iszlamo, Tófik: Erdély a szovjet külpolitikában a második világháború alatt. Múltunk 1994/1–2. (17–50.) 43. old.

¹⁸ Romsics Ignác: Helyünk és sorsunk a Duna-medencében. Bp. 1996. Osiris K. 121–122. old.

¹⁹ A Litvinov-bizottság jelentése Erdélyről (1944. június 5.). Idézi: Fülöp Mihály: A befejezetlen béke. Bp. 1994. Héttorony K. 27. old.

²⁰ Csátári Dániel: Forgószélben. Magyar-román viszony 1940–1945. Bp. 1969. Akadémiai K. 443. old.; Lahav, 1989. 143. old.

²¹ Idézi: Molnár Gusztáv: Önrendelkezési törekvések az „Észak-Erdélyi Köztársaság” idején. (Továbbiakban: Molnár, 1993.) In: Autonómia és integráció. Szerk: Molnár Gusztáv. Bp. 1993. Magyar Szemle K. (92–139.) 116. old.

²² Beszámoló az erdélyi magyarság helyzetéről (1945. szeptember 12.). In: Revízió vagy autonómia. Iratok a magyar-román kapcsolatok történetéről (1945–1947). (Továbbiakban: Revízió, 1998.) A bevezető tanulmányt írta és összeállította: Fülöp Mihály. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta: Vincze Gábor. Bp. 1998. Teleki László Alapítvány 1/10. sz. ir. (60–62.)

²³ Román Ildikó: A Romániai Szociáldemokrata Párt és a kisebbségi kérdés. Múltunk 1993/4. (92–118.) 111. old.

²⁴ Gyöngyössi István minisztériumi tanácsos kolozsvári és bukaresti napi jelentései (1945. December 14–21.) In: Revízió, 1998. 1/16. sz. ir. (76–85.) 77. old.

²⁵ Réczei László feljegyzései 1945 márciusi romániai megbeszéléseiről. Közli és a bevezetőt írta: Lipcsey Ildikó. Történelmi Szemle 1984/4. (617–627.) 618., 624. old.

VESZENDŐ ÉRTÉKEINK

KISSNÉ NOVÁK Éva

AXIX–XX. század kultúrtörténetében, de még inkább eszmétörténetében fellelhető legsúlyosabb jelenség, amely minden embert érint az értékek válsága. Az európai filozófia és tudomány optimizmusát elsőként Kant rendítette meg bizonyítva az emberi megismerés korlátait. Kant meggyőző erejű érvelését egy időre zárójelbe tette Hegel rendszere, amely mind a megismerés, mind a történelmi fejlődés tekintetében újratemtette az ész uralmát és optimizmusát. A század közepének történelmi változásai, eseményei azonban egyre több és egyre riasztóbb kérdőjelet írtak a hagyományos európai értékrend mögé. A polgári fejlődéssel természetes módon együttjáró individualizáció más társadalmi mozgással összefüggésben (pl. szabad verseny) egyre töredezettebbé tette magát a társadalmat. Az elfoglalt pozíció, a gazdasági helyzet, a megszerzett tudás, a vallási hovatartozás, a politikai érdekek stb. a korábban bizonyos mértékig egységes társadalmat mozaik jellegűvé tették, amelyben az egyén akaratától függetlenül is magára maradt, mint ezt Kierkegaard filozófiája mutatja. Felfogható ez a szubjektum diadalaként is, mint Nietzsche filozófiájából kiolvasható, de ha a filozófia mellett az európai kultúra egészére tekintünk, akkor inkább a kétségbeesés, a fájdalom, a magány rettenete a domináns érzés. Hasonló elbizonytalanodás figyelhető meg az un. egzakt tudományokban is. Minden törekvés, amely arra irányul, hogy a spekulatívnek tűnő tudományokat is szilárd természettudományi alapokra helyezzük eredménytelennek bizonyul, sőt úgy tűnik, hogy még a teljesen stabilnak vélt tudományok is válságba kerülnek. (Gondoljunk csak a fizika első válságára, vagy a XX. században a kvantumelmélet jóval általánosabb következményeire!)

Ez a polarizálódás még inkább nyilvánvalóvá válik századunkban, ahol az ellentétes értékek mentén létrejövő politikai mozgalmak, az új totalitárius kormányzási formák hiteltelenné, érvénytelenné tették azokat az értékeket, amely az európai fejlődés korábbi évszázadaiban jöttek létre. Ezek az értékek ugyan sok tartalmi változást éltek meg (gondoljunk pl. a bölcsesség, a hit, a tekintély, a szabadság változó fogalmaira), olykor eltűntek, de búvópatakként ismét felbukkantak, de létüket, az emberi cselekedeteket alapjaiban szabályozó funkciójukat nem vonták kétségbe. Meggyőződésem, hogy az értékek változása, devalválódása természetes része az emberi történelem

fordulópontjainak. Tudjuk, hogy ezeket a változásokat sem könnyű megélni az érintett generációknak. A hagyományok őrzése vagy a modernizáció kihívása közötti választás minden korban komoly dilemma. Különösen azért, mert a tradicionális értékek mögött ott áll a társadalmi tapasztalás meghatározó élménye. A mindennapi tudat ezért konvencionálisabb, lassabban változó, és az újító elmék, az úttörők kötelezik el magukat az új gondolatok, a modernebb értékek mellett. Az értékek változása akkor válik drámaivá:

- ha az értékpusztulás jóval nagyobb, mint az új értékek keletkezése
- ha az új értékek nem szervesen jönnek létre, hanem rákényszerítik a társadalomra,
- ha nem csupán devalválják, de radikálisan tagadják a korábban meghatározó értékeket,
- ha nincs mód arra (sokféle ok együttes hatásaként), hogy az új értékek interiorizálódjanak, azaz belülről irányítsák az egyén cselekedeteit.

Századunkban a felsorolt determinánsok mindegyike fellelhető. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy korunk filozófiájának legmarkánsabb törekvése az értékváltság okainak kutatása, és annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miként lehet kiábalni ebből a helyzetből, Kantot parafrázálva: miként lábolhat ki az emberiség a maga teremtette kiskorúságból, ez esetben a maga teremtette értékváltságából. A neokantiánusoktól Schelerig, az egzisztencialistáktól Chardin-ig próbálják sokféleképpen megragadni az érték elméleti lényegét, a követhető sőt követendő értékeket, keresik az érték forrását. Mindegyik törekvés mögött jól látható az a szándék, hogy megeljele a hagyomány és a modern kor közötti összekötő hidat, hogy sikerüljön felmutatni új értékeinkben magatartásformáinkban a „megszüntette megőrzés” mozzanatát. Az elméleti eredmények nem kecsegtetnek a megoldás reményével. Ha csak olyan megfogalmazásokra gondolunk mint a „metafizika vége”, a „történelem vége”, „a nyugat alkonya”, ezek mindegyike azt sejteti, hogy az eddig használt értelemben az európai kultúrának vége. S ha még ezt megtoldjuk azzal az újabban gyakran hallható érvvel, hogy az elektronikus média egy olyan multikulturális világba helyezi, kényszeríti?! az embert, amelynek perspektívái ma még beláthatatlanok, de amely esetleg a tradicionális értelemben vett írásbeliség végét is jelenhetik, akkor végképp tanácstalanul állunk e világban. Tény, hogy az elméleti útkeresés mellett a gyakorlat is számos kísérletet tett arra, hogy összekapcsolja a fejlődés modern eredményeit a korábbi tradíciókkal, mintegy ráépítse az új tendenciákat a hagyományos értékekre. Ilyen törekvésként kell értékelni pl. a népi kultúra kutatását, eredményeinek ápolását, zenébe, táncba, építészetbe, divatba való átmentési kísérleteit. Számos pozitívum ellenére azt kell mondani, hogy a szándék igazán itt sem valósul meg, hiszen a népi kultúra elemei nem szervesülnek modern korunkban, nincs meg az az „életvilág”, amely élővé, belülről formálóvá tenné, így csupán szép díszletek lesznek.

Pusztuló nemzeti, európai értékeink helyét egy globális értékrend látszik elfoglalni, amely nemcsak a különbségeket mossa el, de a logika törvénye értelmében egyre tartalmatlanabbá is változtatja őket. A legsúlyosabb hiányt talán az jelenti, hogy felbomlóban, eltűnőben vannak a legkülönbözőbb közösségek, kiüresednek az emberi kapcsolatok, amelyek nemcsak forrását, de megőrző erejét is képezték az értékeknek. Hiszen az értékben mindig egy közösségi jelentés illetve jelentőségtulajdonítás található. Az úrvacsora pl. azért nem csupán egy falat kenyér és egy korty bor elfogyasztása, mert a hívő ember számára ennek vallásos értelme van. A tekintély pl. azért válhatott értékke az ókori Athénban – mint ezt Hannah Arendt szép tanulmányában meggyőzően igazolja¹ – mert polisz közössége elfogadta az észet, mint kényszerítő erőt, s mert a családi minta volt gyakorlati garanciája. Bárhonnan származnak is értékeink mindig kell hozzá egy közösség, amely a maga tudatában és gyakorlatában ezeket érvényesíti, de legalább is érvényesnek fogadja el. A közösségek felbomlásával tehát az értékek alapja tűnik el. Hasztalan apellálunk a szubjektum önállóságára, ez csak növelni látszik a zavart. A modern kor fejlődésének vitathatatlanul egyik legfontosabb eredménye az egyén szabaddá tétele. Az autonóm személyiség valóban leválik a „község köldökszínórjáról”, de úgy tűnik ezért nagyon nagy árat fizet. A jelek azt mutatják, hogy nemcsak a nem kívánatos kötöttségektől „sikerül” megszabadulnia, hanem általában fellazulnak, gyengülnek, megszűnnek kapcsolatai. A hivatalos, az érdekevezérelt, a formális kapcsolatokban az egyén deformálódik, lényegét veszíti el. Igaza van József Attilának:

„Hiába fűröszted önmagadban
Csak másban moshatod meg arcodat.”²

Nem tudok válaszolni arra a kérdésre, hogy vissza fordíthatók-e – legalább részben – ezek a folyamatok. Ez egy más típusú elemzést kíván, és messze túlnő egy ilyen előadás keretein. Én itt most arra vállalkozom, hogy egyetlen érték „színeváltozását” kövessem nyomon. A szabadság értékéről beszélek. Megkísérelhetnék egy tiszta kategóriaelemzést, melynek során a szabadság fogalmának elméleti változásait mutatnám fel. Úgy vélem ennél talán tanulságosabb egy olyan elemzés, amely tekintettel van a fogalom mögötti társadalmi mozgásokra is. Talán egyetlen értékben bekövetkezett változások is nyújthatnak némi tanulságot a fentebb jelzett riasztó tendenciák végiggondolására. Nem arra a kérdésre keresünk tehát választ, hogy mi a szabadság, hanem arra, hogy az európai történelem nagy korszakaiban hogyan értelmezték a kor meghatározó gondolkodói a szabadság fogalmát.

Platon és Arisztotelész filozófiájában első pillantásra úgy tűnik a szabadság nem létező fogalom. A figyelmes olvasó számára azonban jól látható, hogy bár a kifejezés nem vagy alig fordul elő, de amiről Platon filozófiája szól az mégis maga szabadság. Gondoljunk csak az Állam-ban kifejtett négy alapvető erényre! Mindegyikük közvetlenül vagy közvetve azokat a lényegi összefüggéseket érinti, amelyeket a szabadság

tartalmaként szoktunk megjeleníteni. Hiszen mit jelent pl. a mértékletesség? Egy olyan ész által vezérelt magatartást, amely szükségleteinket, vágyainkat meghatározott korlátok közé szorítja. A bátorság szintén egy belülről vezérelt magatartás, amelyben ösztöneinket legyőzve vagy éppen tudatosan fejlesztve helyt áll az egyén a harcban. A bölcsesség és az igazságosság már ennél összetettebb fogalmak, de mindegyikben ott található az a közös mozzanat, hogy az ember értelmétől, belátásától, ismereteitől vezérelve megteremti azokat a magatartásformákat, amelyben a legfontosabb elem az önuralom. Nyilvánvaló, hogy a preszokratika természetfilozófiai előzményeinek ismeretében Platon és kortársai tisztában voltak a természetben uralkodó törvény a nomosz erejével, fogalmazzuk úgy a természetben érvényesülő oksággal. Így a szabadság elsősorban, mint az emberben lakozó képességek kiteljesedése, illetve a nem kívánatos szenvedélyek vágyak feletti uralom jelenik meg. Nem véletlen, hogy az egész antikvitásban oly meghatározó gondolat: az „ismerd meg önmagad!” Ez még akkor is érvényes elv, ha Platon híres lélekvádorlás illetve anamnézis tanára gondolunk. A politikai értelemben vett szabadság valójában nem kérdéses ebben a korban. A társadalmi gyakorlat számára világosan elkülönül a szabad és a nem szabad ember fogalma. Az utóbbi a rabszolga, de ezt a helyzetet olyan természetesnek tekintik, hogy ezzel kapcsolatos probléma meg sem jelenik a görög gondolkodásban. Igazat kell adnunk Hegelnek, aki így fogalmaz: „A görögökben támadt először a szabadság tudata, s ezért szabadok voltak, de ők, s éppígy a rómaiak is, csak azt tudták, hogy néhányan szabadok, nem az ember mint olyan. Ezt Platon és Arisztotelész nem tudták, innen van, hogy a görögök nemcsak rabszolgákat tartottak s életük és szép szabadságuk fennállása ehhez volt kötve, hanem maga a szabadságuk is részint csak véletlen, kimunkálatlan, mulandó és korlátozott virág volt, részint egyúttal kemény szolgasága az emberinek, a humánumnak.”³ Szabadságról – még az előbb jelzett belső szabadság értelmében is – csak a szabad emberek vonatkozásában beszélhetünk. Ez a szabadság Platon utópiájában velünk született képességeink révén még inkább korlátozottnak bizonyul, s így önmegismerésünk, önmegvalósításunk következőképpen szabadságunk elég pontosan behatárolható korlátok között mozog. Platon állításának igazságtartalmát mai pszichológiai ismereteink birtokában is nehezen tudnánk cáfolni, de most nem is ez a feladatunk.

Arisztotelész filozófiájában felelhető szabadság értelmezést két oldalról is megközelíthetjük: oksági felfogása illetve etikája felől. Mindkét megoldás figyelmeztet az anyagban, az emberi adottságokban rejlő meghatározottságra, de felmutatja a célkitűzésben, a bölcsesség mind magasabbrendű formáiban megtestesülő szabadságot. Figyelmet érdemlő az a tény, hogy a cselekvésben megnyilvánuló szabadság Arisztotelész gondolataiban sem hangsúlyos. Ennek vélhetően több oka van. Egyrészt teljesen magátólértéktődőnek tekinti a társadalom hierarchikus felépítését, ennek következtében a hierarchiában lejjebb állók mind nagyobb korlátozottságát, hiszen az ő erényük az engedelmesség. Másrészt az anyag és forma rejtett összefüggése számos esetben szintén szabadságunk gyengülését eredményezi. A természeti törvények, mozgások ismerete is arra indítja, hogy ne a cselekvésre, hanem a megismerésre helyezze

a hangsúlyt. Így lesz Arisztotelész felfogásában a legmagasabbrendű tevékenység a kontemplatív bölcselkedés, amelyhez nem szükséges más emberek közreműködése és mai szóhasználatnál élve korhatár nélkül megtehető.

Jelentős változás következik be a szabadság értelmezésében a hellenizmus korában. A hangsúly teljes egészében az ember belső világára helyeződik. Vannak dolgok, amelyek hatalmunkban állnak, és vannak, amelyek nem – tanítják a sztoikusok. Az egyén szabadsága csak abban áll, hogy korlátozza, győzze le vágyait, szenvedélyeit, azaz minél tökéletesebb önuralomra tegyen szert. Ennek fontos részét képezi a világ külső dolgainak, értékeinek semmibevétele, vagy legalább is jelentéktelenségének belátása. Az un. se nem természetes se nem szükségszerű vágyak kategóriájába kerülnek olyan értékek is, mint a dicsőség, a hírnév, a becsületesség röviden azok, amelyeknek közösségi háttere, megerősítése van. A történelem forgószele ugyanis a hellenizmus korában elsöpörte a korábban működő közösségeket, egy formálódó világbirodalom kataklizmájában a szabadságnak nem maradt más menedéke, mint az ember belső világa, az ember szabad akarata, az egyénnek pedig nem maradt más támasza, mint saját szubjektivitása. Mondhatjuk, hogy a szabadságnak ez a transzformációja a római korban (lásd pl. Epiktétosz)⁴ egészen a fogalom ókori értelmének megfordításáig terjed, amelynek eredményeként a szabadság az ember tulajdon vágyaitól való szabadságot jelenti.

Új, sajátos színt kap a szabadság fogalma Szent Ágoston gondolataiban, itt ugyanis a vallásos megtérés tapasztalata fontos szerepet játszik. A szabadság keresztény értelmezésében mintegy egyenlőségjelet teszünk a szabadság és a szabad akarat közé. A hangsúly a szabad akaratra esik, a „mit tennék” és „mit teszek” közötti belső harcra. Ennek legfőbb okát Hannah Arendt abban látja, hogy „az emberek közötti érintkezésen kívül, az én és önmagam közötti érintkezés vált a tapasztalat tárgyává”.⁵ Ez a magányossá vált ember életélménye és tapasztalata. Ebben a magányban, „ahol senki sem gátolt a magammal vívott szenvedélyes pörömben”, amely „a szív sörét rejtékében zajlott”.⁶ Az akarat belső polémiaja, az akarom és nem akarom egyidejűsége a keresztény gondolkodással jelenik meg az európai tudatban. Az emberben lejátszódó belső harc az ész és szenvedélyek küzdelme nem ismeretlen a görög gondolkodásban sem, de ugyanazon emberi képességen belüli kettősség kétségtelenül új jelenség, amely viszont hosszú időre meghatározza az európai filozófia alapkérdéseit. A szabadság helyét a szabad akarat és a vele kapcsolatos polémia foglalta el. A szabadság régebbi, gazdagabb értelmezése, főként politikai tartalma a modern kor megjelenésével, s ennek kiteljesedésével függ össze.

A polgár számára a szabadság, nem mint kontempláció, hanem mint cselekvés válik fontossá. Jellemző Hobbes felfogása, aki szerint „a szabadság valójában az ellenállás hiányát jelenti”, és aki a Leviathanban olvasható meghatározás értelmében „... szabad embernek az olyan embert nevezzük, akit semmi se gátol abban, hogy amit ésszel és erővel megtehet, azt saját akaratából meg is tegye.”⁷ Felfogásában nem tagadja a szükségsszerűséget, még az isteni akaratot sem, de ez nem jelenti az ember akarat korlátait, hiszen ez ellentmondana az isteni bölcsességnek és a szabadságnak egyaránt. Hason-

lóan vélekedik Hume, aki így fogalmaz: „Szabadságon tehát nem érthetünk egyebet, mint hogy az akarat elhatározásához képest tehetünk is, nem is valamit.”⁸ A fenti megfogalmazásban is világosan látszik, hogy cselekvés képessége hozzá tartozik a szabadsághoz. Nem nevezhető szabadnak az az ember, aki nélkülözi ezt a képességet, s e vonatkozásban mindegy, hogy ennek külső vagy belső akadályja van. Még nyilvánvalóbb ez a felfogás pl. Montesquieu-nél, aki külön választja a filozófiai és a politikai szabadság fogalmát. A filozófiai szabadság mindössze az akarat gyakorlását jelenti, függetlenül a célok elérésétől. A politikai szabadság viszont azt jelenti, hogy az ember megtehesse azt, amit akarnia kell, „...la liberté ne peut consister qu'a pouvoir faire ce que l'on doit vouloir”⁹ s ebben a mondatban a hangsúly a pouvoir-on van.

A legradikálisabb álláspontot a szabadság politikai értelmezésében kétségtelenül Rousseau képviseli. Véleménye szerint a szabadság az ember természeti állapota, amelyről a társadalmi szerződéskötéskor sem mondhat le. Felfogása a főhatalomról világosan mutatja, hogy a politikai hatalmat is szigorúan az egyéni akarat mintájára képzelet el. Elképzelhetetlennek tart egy megosztott hatalmat, s politikai közösségek teljes szuverenitását vallja. Nyilvánvaló, hogy ez csak illúzió, s ráadásul komolyan apellál az erőszak eszközeire. „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmességre kényszeríteni, más szóval, kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen, hiszen a kettő egy és ugyanaz.”¹⁰ Ez nem kevesebbet jelent, mint ha az emberek szabadok akarnak lenni éppen a szuverenitásról kell lemondaniuk.

Emlékeztessünk röviden egy ezzel homlokegyenest szembenálló véleményre, amit a fatalisták képviselnek. Ezt az álláspontot legpregnansabban Holbach fogalmazza meg, aki ír: „Jelen teljes lényünk magába zárja jövőendő cselekvésünk minden indítékának összességét... Szabadnak lenni annyi, mint engedni a magunkban hordott szükségszerű indítékoknak.”¹¹ Nem szorul bővebb kommentárra, hogy Holbach és követői a természeti törvények érvényesülésének szigorú logikáját vélik felfedezni aaz emberben és az emberi társadalomban, s ezzel az ember szabadságát gyakorlatilag a törvények felismerésére redukálják, tagadva az emberi akarat meghatározó szerepét a cselekvésben. Bár ez a felfogás cseppet sem hízelgő az emberre nézve mégis sokáig tartja magát az európai gondolkodásban.

Részletes kifejtést érdemelne Kant szabadság felfogása, de egy ilyen vázlatos áttekintésben erre nincs mód. Kant a szabadságot levezethetetlen fogalomnak tartja. Túlmerészkedne az ész saját határain, ha azt próbálná megmagyarázni, hogy „miként lehetséges a szabadság”. Ily módon a szabadság posztulátum lesz, amelyet „...mint valamennyi eszes lény akaratának tulajdonságát kell feltételezni.”¹² A szabadság a noumenák világában leli magyarázatát, ahol nem a hatóokok heteronómiája, hanem az akarat autonómiája érvényesül. A szabadság tehát nem a szükségszerűség megismerését jelenti, mint Spinoza filozófiájában, hanem a bennünk lakozó törvény felismerését. A szabadság kanti fogalmának két fontos komponense van: a morális és a jogi-politikai szabadság. A morális szabadság fontos tartalma az egyenlőség, amely alapvetően azon alapul, hogy a tiszta észben és a gyakorlati észben mindannyian

egyenlőek vagyunk. A radiális egyenlőtlenség világában csak ezen a kétségtelenül formális alapon lehet deklarálni a polgári gondolkodás számára oly fontos egyenlőséget. És Kant hisz az emberi erők romolhatatlanságában – akárcsak Rousseau – s meggyőződéssel vallja, hogy az embernek nem lehet szigorúbb ítélőbírája, mint saját lelkiismerete. A szubjektum autonómiája nála sosem válhat a szubjektum önkényévé.

A szabadság fogalmának másik fontos eleme a jogi ill. politikai szabadság. Kant felfogása ebben is Rousseau-éhoz áll legközelebb. „A szabadság (függetlenség másnak a kényszerítő önkényétől) amennyiben általános törvény szerint bármely más szabadsággal együtt fennállhat: ez a fent említett egyetlen, eredeti, minden embert ember volta miatt megillető jog.”¹³ Ez az a velünk született egyenlőség, amely a polgári társadalomban a törvény előtti egyenlőség eszméjében testesül meg, s amely Kant reményei szerint is egy világpolgári állapotban fog maradéktalanul érvényesülni.

Nagy merészség arra vállalkozni, hogy Hegel szabadság koncepcióját néhány mondatban összegezzük. Mégis meg kell kísérelni. A sok lehetséges megközelítésből választva induljunk ki történelem felfogásból, amelyben meghatározottabban mutatkozik meg az emberi szabadság eszméje, hiszen legtisztább formában itt nyilatkozik meg a szellem. A szabadság pedig „a szellem szubsztanciája... a szellem minden tulajdonsága csak a szabadság által állhat fenn, valamennyi a szabadság eszköze, valamennyi csak ezt keresi és hozza létre. A spekulatív filozófia felismerése, hogy a szabadság a szellem egyetlen igazi tulajdonsága.”¹⁴ Ezt – úgy vélem – kommentálni sem kell csupán kiegészíteni a további fejtegetésekből azzal a gondolattal, hogy a szellem az „önmagánál-való-lét”, azaz magában hordja szubsztanciáját. „Akkor vagyok szabad, ha önmagamnál vagyok.”¹⁵ Ettől a ponttól lényegében megegyező álláspontot képvisel Hegel és Marx. Marx is úgy véli, hogy a szabadság az ember önmegvalósítása, universalitásának kibontakoztatása. Mindkettőjük gondolatában központi helyet foglal el a cselekvés. A szabadság cselekvésben valósul meg. „A szellem valami cselekvő, – írja Hegel – A cselekvés az ő lényege, a szellem a saját terméke, s így kezdete és vége is. Szabadsága nem nyugvó lét, hanem állandó tagadása annak, ami a szabadságot megszüntetéssel fenyegeti.”¹⁶ A történelmi folyamat lényegét Marx is az ember önfelszabadításában, lényegi erőinek visszavételében, az elidegenedés megszüntetésében látja. Ebben az értelemben beszél a kommunizmusról, mint a szabadság birodalmáról, az emberiség valódi történetének kezdetéről. (E fontos hasonlóság mellett most nincs mód annak részletes tárgyalására, hogy míg Hegel a szellem szabaddá tételéről beszél, addig Marx az ember fizikai és szellemi energiáinak mind teljesebb kibontakoztatását tekinti célnak.)

Hegel és Marx filozófiájával mintegy lezárul a szabadság fogalmának az ember szempontjából optimista, pozitív értelmezése. A XIX. század második felében megfogalmazódó gondolati rendszerek igen eltérően értelmezik ezt a fontos fogalmat, s ebben jelentős szerepe van azoknak az ellentétes társadalmi mozgásoknak, melyeket a dolgozat bevezetőjében felvázoltunk. A szabadság fogalmát tekintve két markánsan eltérő álláspont körvonalazódik. Az egyiket Nietzsche gondolataiban lelhetjük fel.

Szerinte a szabadság olyan érték, amely kevés kiválasztottak sajátja. Az ember, a mindennapi ember csak arra hivatott, hogy előkészítse az utat az un. Übermensch számára. Az Übermensch a korlátlan szuverinitás megtestesítője, akit nem kötnek sem a kiüresedett közösségi normák, sem a transzcendens előírások, aki tehát önmagából képes értékeket konstituálni. Ha csupán Nietzsche elméletét vizsgáljuk akkor is nyilvánvaló, hogy ez a korlátlan szubjektívizmus nem tekinthető az európai tradíciók folytatásának. Nyíltan tagad minden közösségi tartalmat, elutasítja a racionalitást, amelyek eddig a szabadság legfőbb konstituensei voltak.

A másik tendencia Kierkegaard filozófiájában jelenik meg először, hogy aztán a századfordulón és századunkban is jelentékeny folytatókra találjon. Az egzisztencializmus a széthulló társadalomban magára maradt egyénről egyénhez szól. Ez a szubjektumba való visszahúzódnak nem öröm, hanem szerencsétlenség, s a szerencsétlenség forrása a tudat kettéhasadtsága. A szabadság fogalmát is egy drámai mozzanatban ragadja meg: a választásban. Ez azonban reális alternatívák híján fel sem csillantja a megoldás reményét, mindig újabb és újabb választásokra kényszerülünk. Egy kisszerű, unalmas világban csak egyetlen választás lehetséges, ha „az abszolút választom, mely engem választ, az abszolút tételezem, mely engem tételez”.¹⁷ Abszolút módon tehát magamat választom. „De mi hát ez a saját énem?... a szabadság.” A szabadságnak tehát itt sincs külső támasza, a szerencsétlen individuum a választás után is magára marad. S erre a magányra még a vallásos stádium sem ad igazi feloldást, hiszen paradox kereszténység felfogása értelmében az isten valahol bennünk lakozik. S ezen a ponton válik teljessé az individuum magánya. Heidegger rendszerében sem oldódik ez a magány. A das man-ok világában csak a teljes befeléfordulás, a „halállal szemközt-való lét” lehet az ember tulajdonképpeni léte, azaz szabadságunk csak arra nyújt kondíciókat, hogy felismerjük létünk korlátait. Ezek után nem meglepő, hogy a XX. század drámai történéseit átélő Sartre így fogalmaz: „Az ember szabadságra ítéltetett.”¹⁸

Miért tűnik ítéletnek a szabadság? Mert nincs módunk kitérni a döntések elől egy olyan korban, ahol a választás lényegében irracionális. Egy olyan korban, amikor sem a tradíció, sem a közösségi értékek, sem a transzcendens normák nem kínálnak megfelelő kapaszkodókat. Nemcsak a filozófia, de a XX. századi irodalom is arról tanúskodik, hogy az ember tragédiaként, szorongásokkal telve éli meg ezt a filozófiai értelemben korlátlan szabadságot. Ugyanakkor sajátos ellentmondásként éppen ebben a században élték meg egész nemzetek a szabadság korlátozásának drasztikus formáit, s ebben a vonatkozásban mindegy, hogy manipuláció következtében maguk is tevékeny részesei voltak e korlátozásnak, vagy kényszerként élték meg ezeket az eseményeket. Ilyen körülmények között az emberek a szabadságot nem egy sajátos virtuozitással rendelkező létmódként élik meg, hanem olyan legfőbb adományként, amellyel egyedül az ember rendelkezik. Ez a gondolat jelenik különféle formákban azokban a bátor vagy bátortalan tapogatózásokban, amelyek egy transzcendens értékrendben próbálják újra felelni a szabadságot. Gondoljunk csak a napjainkban egyre szaporodó vallási szektákra!

Az értékválságnak, a világban való eligazodás képtelenségének számtalan gyakorlati és elméleti megjelenéséről beszélhetnénk. Tény, hogy a „kizökkent az idő” hamleti élményével nem a század embere szembesül elsőként, de talán soha nem volt ilyen elementáris erejű az értékpusztulás, a határok elmozdulása, mint éppen a XX. századi Európában. Képesek leszünk-e megállítani ezt a folyamatot, találunk-e olyan új archimédeszi pontokat, amelyre fel tudunk építeni egy jobb, emberibb világot? Avagy az európai civilizáció végét jósoló víziók valamelyikének lesz igaza? Határ Győző legújabb könyvében¹⁹ egy egyházi parancsuralomra épülő, toleranciát nem ismerő iszlám fundamentalizmus világhódításától félti kultúránkat. Képesek vagyunk-e ezt megállítani? Fel tudjuk-e mutatni veszendő értékeink között azokat, amelyek méltók, sőt szükségesek a XXI. századi Európához?!

Jegyzetek

¹ Hannah Arendt: Múlt és jövő között. Osiris kiadó Bp. 1995. 100–151-old

² József Attila: Reménytelenül. József Attila összes versei és műfordításai. Magyar Helikon 1963. 491. old.

³ Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémia K. 1966. 42. old.

⁴ Lásd Epiktetosz kézikönyvecskéje

⁵ Hannah Arendt idézett mű 166. old.

⁶ Augustinus: Vallomások.

⁷ Hobbes: Leviathan. 180. old.

⁸ Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről Franklin Társulat Bp. 1906. 82. old.

⁹ Montesquieu: A törvények szelleme.

¹⁰ Rousseau: A társadalmi szerződésről, In: Értekezések és filozófiai levelek, Magyar Helikon 1978. 482. old.

¹¹ Holbach: A természet rendszere, Akadémiai K. Bp. 1954. 151. old.

¹² Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Gondolat, 1991. 82. old.

¹³ Kant: Az erkölcsök metafizikája, Gondolat, 1991. 333. old.

¹⁴ Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Akadémia K. Bp. 1966. 36–37. old.

¹⁵ U.o.

¹⁶ U.o.

¹⁷ Kierkegaard: Vagy-vagy, Gondolat K. 1978.

¹⁸ Sartre: L'Être et le Néant. Paris, 1943. 515. old.

¹⁹ Határ Győző: A fény Megistenülése, Terebess, 1998.

SOVEREIGNTY AND ENVIRONMENT PROTECTION

János I. TÓTH

Introduction

Environmental problems cannot be solved solely by achieving technical developments: innovations in the social structure are strongly needed as well. The nature of these social changes required and the integration still present the subject of prolonged debates¹. The majority of environmentalists disagree of globalization and integration². However, in my article I would like to argue in the favour of such an integration, as only this process and the formation of an attached sovereignty can level out the pernicious effects of globalization.

1. The development of the territorial state sovereignty

In the Europe of the Middle Ages the concept of an omnipotent God had already been endowed with all the qualities that were later on concentrated into the notion of sovereignty³. Secular potentates were meant to fulfil divine will, monarchs could rule only by the grace of God. The power of the Church was equal to that of secular authorities – as it was implicitly defined in the theology of Augustinus and explicitly expressed in the theory of the two swords. However, the 13th century commenced the erosion of this political structure. The strives for investiture, the struggle between the institution of the empire and that of the papacy, the Renaissance and most of all the Reformation strongly contributed to disintegrate this structure. In the Europe of the 16–17th century the ancient form of sovereignty could not function any more, but there existed no new form to replace it. When Bodin, Grotius and Hobbes founded the theory of sovereignty, their countries were engaged in civil and religious wars⁴. In this period Europe got closer to the situation presently called „the state of nature”.

2. „The state of nature”

In the contract theory-tradition the term „state of nature” refers to a fictitious state of affairs. In this case, the most important question is what kind of common state can be achieved by the individuals who pursue exclusively their own self-interest. According to game theory, the „state of nature” may generate endless debates at its best or lead to civil wars at its worst. Besides, it involves the Pareto-inferior situation and the exploitation of common goods as well⁵. The above-mentioned collective failures may easily occur in the following cases:

- if the agents have intense relationships with each other,
- if their interactions depend upon many agents,
- if the common goods are unrestrictedly exploited or
- if the agents perform a defective behaviour.

In case that these conditions are fulfilled, the agents must accept a higher sovereignty at rule and accordingly develop an integration functioning as a complete whole. According to the concept of contract theory, the agents in this „state of nature” may be both the individuals who form the state and the national states constituting the integration with a supra-states sovereignty.

3. Sovereignty in the vestphalian system

The social philosophy and practice of the 16–17th century found the person of the dynastic monarch who possessed an absolutistic authority, to be the solution for civil and religious wars⁶. The concept of a new-type secular sovereignty emerged as the result of the Peace of Westphalia (1648). According to the classical paradigm, it displays the following characteristics: every territorial state forms a homogenous political system and it exerts exclusive control over a precisely defined territory and population. The authority concentrated in the hands of one single person is absolutist, total and unrestricted. Hobbes was the first theoretician to define this sort of supremacy, while Louis the 14th was the first monarch to introduce it into political practice. In the international politics based on territorial sovereignty there is a sharp difference between the internal affairs going on within the bounds of the national state territory and the affairs exterior to this space. Anything going on within state borders is considered to be an internal affair and it is the monarch who takes the final decision in these matters, which are completely beyond the competence of any other sovereign state. Due to these practically impenetrable borders, events exterior to this national territory theoretically represent no danger or harm for the country itself. With this differentiation, we can reduce the possible conflicts among the various state interests. States are independent of each other, they are not subordinate

to any higher authority. States are the basic units of action in the system of international relationships which can thus be defined with the concept of the „state of nature”.

4. Interior and exterior changes to the Westphalian system

The new-type sovereignty emerging with the Peace of Westphalia had suffered plenty of changes throughout the centuries. Key issues to the interior transformation were fairness, democracy and national self-determination, while in the case of exterior relationships co-operation is gaining ever more ground alongside with confrontation. However, the international system organised on a territorial basis originally poses two main problems, despite all the reforms introduced. These problems became explicit with the technical development and the emergence of mutual dependence. The first problem is that the interior peace of a country is constructed on the expense of a potential state of war among the countries. The second issue is that the biosphere, being made ever more fragile by the enormous human intervention, cannot be exposed to the arbitrary behaviour of almost one hundred and fifty sovereign national states. The solution for these problems – as I will later argue – can be a brand new type of political system: integration over national states.

4.1 Democratization

Power can be obviously shared among the different political agents. Democracy supports the institution of sovereignty: every issue is handled over to one and only one authority – a person or community – entitled to take the final decision. These authorities differ from each other. Sovereignty can be shared in various ways and democratic societies may differ as well. Moreover, cultural and moral differences make the universalization of a democratic model unnecessary. The democratization of the authority is welcome until the process does not threaten the power structure.

The concept borrowed from neo-classical economics, suggesting that the agents follow their self-interest always and everywhere, is mistaken. On the contrary, in lack of sovereignty we can't speak of the good influence of the „invisible hand” in economy itself. The reason for this is that the competitors want to win at any cost – playing by the rule if they can or against the law if their interest demands the violation of these rules. This kind of behaviour may emerge in a large variety of forms, ranging from unfair rule-changing favouring only one competitor, through corruption and even up to violence against the rivals. Only a fair competition can serve the purposes of effectiveness and only a sovereign authority can guarantee this fairness. It is another side of the problem that we can take advantage of power.

4.2. National self-determination

The French Revolution was the first movement to establish a national state replacing the dynastic state. The state is not anymore the exclusive property of the monarch: the nation wants to take its share of ruling. The nation and the state became identical and this process implied obvious development.

However, the concept of national self-determination does not mean that it can be realised in exclusivity within the confines of a homogenous national state. What's more, the different nations and ethnicities intermingle to such an extent that the establishment of such a homogenous national state becomes impossible to be carried out because this aim can easily engender civil or ethnic wars⁷.

4.3. Conquest and Confrontation

The exterior relationships of the territorial states changed considerably throughout the centuries. At the beginning, the contact among the states was occasional and their relationships built upon territorial sovereignty was satisfactory. If they engaged into wars, the fights concerned only a limited territory and population. The omnipotent dynastic rulers intended to obtain new territories via marriage, inheritance or conquest. Their rank (*gloire*) in the international system was defined by the seize of the territory they controlled. In the case of national states the establishment of a national unity played a considerable role in these conflicts. With economy and industry coming into the limelight, the acquirement of new resources grew to a great importance. The attempts of a sovereign authority at obtaining new territories in a world covered by equally sovereign states can be only and inevitably carried out at the expense of other countries. Any such intention to conquer will almost unavoidably lead to wars – so is the case of the First and the Second World War. However, the emergence of nuclear weapons and the possibility of an atomic war made it obvious that the Vestfalian system is not valid any longer. The state of nature that had already existed among the territorial countries – meaning a potential state of war – led to collisions of an even more unacceptable nature and seize and finally created a situation threatening with the extinction of the human kind. The system seems to have reproduced its own origins – anarchy, only at a higher level.

4.4. Environmental problems in the Westphalian system

The international system based on national states became questioned from the environmental point of view as well. On the other hand, the national states which tried to secure the resources needed for themselves, engaged into merciless competition for these resources. The very fact that the biosphere is coherent and finite does not in itself constitute a restrictive factor for state or non-state agents.

On the contrary, it inspires the agents of the globalizing world to engage even more into the fight for resources. The natural goods offered by the biosphere and the ecological services can be more effectively applied if the self-interest of the agents is restricted and the emerging competition is regulated. Integration should develop parallel to globalization as the regulation over global actors can be successfully carried out only in integrational rates. This way the competition for the resources could be continued on the basis of proper rules. If supremacy is transferred from the national state to the integrational units, this also means that the emphasis is shifted from the struggle for natural resources on to the protection and regulated application of these resources. Only the integral units are able to transmit – both symbolically and in practice – the coherence and finitude of the biosphere to the global actors.

On the other hand, states equipped with modern technology can do harm to other states in a way that hurts no territorial integrity. Let's consider here the contamination or possible diversion of rivers, the harnessing of migrating animals, the pollution of subsoil water and other resources, the floods caused by deforesting in countries situated at a lower level, the pollution of the air by factories of weak effectivity, acid rains and other global effects such as the ozone shield becoming ever thinner, global warming, etc.

If a state builds a nuclear power station on its territory, let's say in a frontier town, the neighbouring countries have no interference with this fact. This fact relies on the traditional preconception that state borders demarcate the countries hermetically and a possible nuclear accident in this power station would not effect the other countries in any way. However, in reality this is not the case: a nuclear catastrophe would cause serious damage in the neighbouring countries, so the security and the high technological level of the power station is of common interest.

The concept that countries are completely separated from each other by state borders cannot be sustained within the conditions of production and nature-transformation. These transformations cause regional, continental and global damages to our environment. The mutual interdependence in environmental issues has grown to such an extent that the strict separation of a state's internal and external affairs became completely senseless.

4.5. Multinational corporations and integration

The various trans- and multinational corporations play a more and more powerful role, beginning with the 1970s. These organisations are effective participants of the world engaged into a globalizational process. They are important for the purposes of environment protection as well, however, the competitiveness of these multinational corporations is partly due to the fact that their economic superiority enables them to burden the local communities and the biosphere with the major part of their expenses. They can do it easily, partly because they are able to affect

the economic laws and taxes through their enormous influence, partly because they are not under the surveillance of any authority, so they may practically function „out of law”. These corporations are theoretically bound to obey the law of the country on the territory of which they function. In fact there is no national state that could exercise a total legal control over them. There has been a considerable increase in the number of both state and non-state agents and the competition among them is becoming decisive as well. Nowadays the relationship between the global participants has been also becoming so intense that it can no longer be co-ordinated by simple mutual agreements. The international relying on the sovereignty of the national state is suffering a national crisis. The mutual interdependence has reached a level, where the assertion of the interest pursued by the actors can be levelled out only in larger integrational units. These units are reliable to restrict legitimately the behaviour required by integration or to force it out of the agents if it is necessary. If these conditions are not fulfilled, globalization is sure to lead to anarchy.

The critical diagnosis offered by the radical environmentalists about multinational corporations is acceptable in many respects, but the therapy that they suggested is completely inadequate⁸. A return to the national state should not be the point and nor is the struggle against the existence of multinational corporations and globalization. The solution is the creation of larger integrational units under a homogenous, supra-state authority. In a world regulated by continental integration the advantages resulting from the competition of multinational agents can freely prevail. The environmental damage caused by these corporations can also be seriously reduced within the conditions provided by legal support and fair competition.

5. The resolution of the problem

From an environmentalist point of view the ideal response to the globalization being extended to the whole world could be a homogenous integration and sovereignty of a similar scale, involving the whole human kind. This way, the coherent and the physical limitedness of the biosphere could be more effectively represented to the global agents, however, certain cultural reasons make such an overwhelming integration hardly possible.

On the concept of contract theory, we can interpret a national state as a place where the members of the community assume mutual responsibility for respecting certain rules and sharing certain values. However, this idea implies that they do not have similar responsibilities in their relationships to the citizens of other countries. People within a definite culture circle agree to engage into obeying similar rules and sharing similar values. In this case this agreement will be extended to each and every member of the same culture circle, provided that they can overcome their exclusive,

nationalist feelings. A stabil integration is suitable only for those people which obey similar rules and share similar values. Somehow the members of the different nations within the same culture circle have obviously agreed to obey different rules and share different values. So they cannot form a stabil integration if they renounce their identity – mutually or in a one-sided fashion – because otherwise the problem of priority of one of the sets will immediately appear. Some kind of formal federation can be achieved in this later case as well, but it will disintegrate as soon as the exterior pressure ceases.

The European Community is not the unity of European countries and nations in a geographical sense, but that of a much smaller field with people sharing the same set of values. People in Eastern Europe unquestionably share values that differ from those accepted in the Western side of the continent, so a unity of European people in the geographical sense seems improbable – regardless of any kind of economic achievement. Countries in the Eastern European culture circle seem to display features of integration. So, I think that the main issue for the nations of Eastern Europe is not integration, but which is that European culture circle that they can or will join.

In conclusion only the regional integrations represent a real solution. Processes of integration are present everywhere in the world. This process is welcome both from a political, economical and from an environmental point of view.

Notes

¹ Tóth I. J.: Integráció és/vagy környezetvédelem. In. Útban az Európai Unió felé (ed. Karikó Sándor) Progress Vállalkozásfejlesztő Alapítvány Szeged 1988.

² See the different environmental movements.

³ Carl Schmitt: Politikai teológia. Négy fejezet a szuverenitás tanáról. ELTE JTK, Budapest, 1992. p. 19.

⁴ Gombár Csaba: Államосkönyv, Helikon Kiadó 1998 127.o.

⁵ Tóth I. J.: Játékelmélet és Társadalom. JATEPress Szeged 1997.

⁶ Gombár Csaba: Államосkönyv Helikon Kiadó 1998. p. 116.

⁷ Moynihan, D. Patrick: Pandaemonium: Ethnicity in International Politics. Oxford University Press, Oxford, 1993. pp. 81–82.

⁸ Korten, David C.: When Corporations Rule the World. Kumarian Press, Inc., and Berrett-Koehler publishers, Inc., 1995.

B 163502



AZ ÉSZ – ÉLET – EGZISZTENCIA ELŐZŐ KÖTETEINEK TARTALMÁBÓL

I.

EGYETEM, NEVELÉS, ÉRTELMISÉGI LÉT (1990)

Wilhelm Dilthey: A pedagógia története

Arthur Schopenhauer: Az egyetemi bölcselekedésről

Martin Heidegger: A német egyetem önhangsúlyozása

Karl Jaspers: Az egyetem eszméje

Miguel de Unamuno: A spanyol felsőoktatás helyzete

José Ortega y Gasset: Az egyetem küldetése

Friedrich Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő

Martin Buber: Beszéd a nevelésről

Gabriel Marcel: A filozófus a mai világban

Jean-Paul Sartre: Védőbeszéd az értelmiségiéért

Maurice Merleau-Ponty: A filozófia dicsérete

II.–III.

A RÁCIÓ ÉS HATÁRAI (1992)

Main de Biran: Jegyzet a létezés fogalmáról

Sören Kierkegaard: Filozófiai töredék, A halálos betegség

Heinrich Rickert: A megismerés tárgya

(Bevezetés a transzcendentál filozófiába)

Georg Simmel: Életszemlélet – Négy metafizikai értekezés

Nyikolaj Bergyajev: A szubjektum és az objektívizáció

Lev Sesztov: A gondolkodás második dimenziójáról

Gabriel Marcel: Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései

José Ortega y Gasset: Vázlat a gondolkodásról, isten- és emberteremtő erejéről

Karl Jaspers: Ész és egzisztencia

IV.

TÖRTÉNETFILOZÓFIA I. (1994)

Arthur Schopenhauer: A történelemről (A világ mint akarat és képzet – részlet)

Jakob Burckhardt: Világtörténelmi elmélkedések

Leopold von Ranke: Az újabbkori történelem szakaszairól

Gustav Droysen: Historika, A Historika alapvonala

Heinrich Rickert: A történetfilozófia problémái

Georg Simmel: A történetfilozófia problémái

Oswald Spengler: A világtörténelem morfológiájának körvonalai

(A Nyugat alkonya – részlet)

V.

(1996)

A kartezianizmus négyszáz éve

Four hundred years of cartesianism

Quatre siècles de cartésianisme

A KÖTET SZERZŐI

- Fehér M. István (ELTE, Budapest)
Heller Ágnes (JATE, Szeged; New School for Social Research, New York)
Vajda Mihály (KLTE, Debrecen)
Ludassy Mária (ELTE, Budapest)
Kende Péter (56-os Intézet, Budapest)
Losonczi Alpár (Újvidéki Egyetem, Újvidék)
Mezei Balázs (ELTE, Budapest)
Volker Gerhardt (Humboldt Egyetem, Berlin)
Sonja Puntischer Riekman (Osztrák Tudományos Akadémia, Bécs)
Rózsa Erzsébet (KLTE, Debrecen)
Simon Ferenc (JATE, Szeged):
Losonczi Péter (ELTE, Budapest)
Pavlovits Tamás (JATE, Szeged)
Pató Attila (JATE, Szeged)
Veress Károly (Babes-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár)
Szilágyi István (Veszprémi Egyetem, Veszprém)
Csejtei Dezső (JATE, Szeged)
Gyenge Zoltán (JATE, Szeged)
Alan Watt (CEU, Budapest)
Szénási Éva (JGYTF, Szeged)
Kalmár Zoltán (Veszprémi Egyetem, Veszprém)
Gausz András (JATE, Szeged)
Szabó Tibor (JGYTF, Szeged)
Garaczi Imre (Veszprémi Egyetem, Veszprém)
Gángó Gábor (JATE, Szeged)
Kaposi Márton (JATE, Szeged)
Farkas Zoltán (JATE, Szeged)
Löffler Tibor (JATE, Szeged)
Olasz Lajos (JGYTF, Szeged)
Kissné Novák Éva (JATE, Szeged)
Tóth János (JATE, Szeged)